

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO X
2004/2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI
PISA · ROMA

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

Comitato scientifico / Editorial Advisory Board

Mario Agrimi, Istituto Universitario Orientale, Napoli
Michael J. B. Allen, UCLA, Los Angeles
Nicola Badaloni, Università degli Studi, Pisa
Massimo L. Bianchi, Università degli Studi, Lecce
Paul R. Blum, Loyola College, Baltimore
Lina Bolzoni, Scuola Normale Superiore, Pisa
Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo - CNR, Roma
Michele Ciliberto, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre
Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore, Pisa
Hilary Gatti, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Anthony Grafton, Princeton University
Miguel A. Granada, Universitat de Barcelona
Tullio Gregory, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
John M. Headley, The University of North Carolina at Chapel Hill
Eckhard Kefler, Inst. f. Geistesgesch. u. Philos. d. Renaissance, München
Jill Kraye, The Warburg Institute, London
Michel-Pierre Lerner, CNRS, Paris
Nicholas Mann, University of London
John Monfasani, University at Albany, State University of New York
Gianni Paganini, Università del Piemonte Orientale, Vercelli
Vittoria Perrone Compagni, Università degli Studi, Firenze
Saverio Ricci, Università della Tuscia, Viterbo
Laura Salvetti Firpo, Torino
Leen Spruit, Università degli Studi «La Sapienza», Roma
Rita Sturlese, Scuola Normale Superiore, Pisa
Cesare Vasoli, Università degli Studi, Firenze
Donald Weinstein, University of Arizona

Direttori / Editors

Eugenio Canone, Lessico Intellettuale Europeo, Università di Roma, via Carlo Fea 2, I 00161 Roma (e-mail: canone@iliesi.cnr.it)
Germana Ernst, Università degli Studi di Roma Tre, Dip. di Filosofia, via Ostiense 234, I 00146 Roma (e-mail: ernst@uniroma3.it)

Redazione / Editorial Secretaries

Delfina Giovannozzi, Teodoro Katinis, Giuseppe Landolfi Petrone, Margherita Palumbo (coordinatrice), Ornella Pompeo Faracovi, Tiziana Provvidera, Manuela Ruisi, Michaela Valente, Dagmar von Wille

Collaboratori / Collaborators

Lorenzo Bianchi, Anna Cerbo, Jean-Louis Fournel, Guido Giglioni, Luigi Guerrini, Martin Mulsow, Amalia Perfetti, Sandra Plastina, Paolo Ponzio, Ada Russo, Pasquale Sabbatino, Pina Totaro, Oreste Trabucco

sito web: www.libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

ANNO X

2004/2



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

Sotto gli auspici dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

★

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento, anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso e con qualsiasi mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, ecc., senza la preventiva autorizzazione scritta degli Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali®, Pisa · Roma, un marchio della Accademia Editoriale®, Pisa · Roma. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

★

Proprietà riservata · All rights reserved
© Copyright 2004 by
Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali®, Pisa · Roma,
un marchio della Accademia Editoriale®, Pisa · Roma

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

★

Si invitano gli autori ad attenersi, nel predisporre i materiali da consegnare alla Redazione e alla Casa editrice, alle norme specificate nel volume FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa · Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004 (Euro 34,00, ordini a: iepi@iepi.it). Il capitolo *Norme redazionali*, estratto dalle *Regole*, cit., è consultabile Online alla pagina «Pubblicare con noi» di www.libraweb.net

SOMMARIO 2004 / 2

STUDI

- JORDI BAYOD, *Bruno, lector de Montaigne. II. Huellas de una lectura de los Ensayos en la Expulsión y en la Cábala* 255
- EUGENIO CANONE, *Bruno e la fine di tutte le cose. Sui motivi apocalittici dello Spaccio* 269
- MARIA CONFORTI, *Surgery, Medicine and Natural Philosophy in the library of Marco Aurelio Severino (1580-1656)* 283
- VINCENZO LAVENIA, «Contes des bonnes femmes». *La medicina legale italiana, Naudé e la stregoneria* 299
- FLORENCE PLOUCHART-COHN, *Il Dialogo tra un Veneziano, Spagnolo e Francese di Tommaso Campanella fra storia e profezia* 319
- LUCA SARTORELLO, «Indiget communitas lege semper». *Teologia e politica in Tommaso Campanella* 333
- GIANCARLO ZANIER, *La presenza di Patrizi nella filosofia naturale di Daniel Sennert* 347

DOCUMENTI

- GERMANA ERNST, *La circolazione manoscritta del Senso delle cose. A proposito di un documento inquisitoriale napoletano del 1619* 363

HIC LABOR

NOTE

- SERGIO FRANZESE, *Giordano Bruno nell'Apeiroteismo di Thomas I. Davidson* 373
- GUIDO GIGLIONI, *Libertinismo, censura e scrittura. A proposito di alcune recenti pubblicazioni cardaniane* 377
- GIANNI PAGANINI, *Una traccia della Metaphysica di Campanella nella Vérité des sciences di Mersenne* 389
- NICOLA PANICHI, *Montaignana e Boétiana* 399
- GIULIO RAO, *Tra Kant e Burckhardt. Nota sull'immagine della Renaissance di Ernst Cassirer* 409
- ELISABETTA TARANTINO, *Le due versioni del foglio D della Cena delle Ceneri* 413

RECENSIONI

- MAURIZIO CAMBI, *La machina del discorso. Lullismo e retorica negli scritti di Giordano Bruno, con una nota di Michele Ciliberto, Napoli, Liguori, 2002 (G. Alfano)* 425

| | |
|---|-----|
| RENATE JÜRGENSEN, <i>Bibliotheca Norica. Patrizier und Gelehrtenbibliotheken in Nürnberg zwischen Mittelalter und Aufklärung</i> , Wiesbaden, Harrassowitz, 2002 (D. von Wille) | 427 |
| LUIGI LAZZERINI, <i>Nessuno è innocente. Le tre morti di Pietro Pagolo Boscoli</i> , Firenze, Olschki, 2002 (J.-L. Fournel) | 430 |
| MARTIN THURNER (Hrsg.), <i>Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien</i> , Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Berlin, Akademie-Verlag, 2002 (A. Bönker-Vallon) | 432 |
| RIENK VERMIJ, <i>The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575-1750</i> , Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2002 (L. Spruit) | 435 |
| SYLVIE TAUSSIG, <i>Pierre Gassendi. Introduction à la vie savante</i> , Turnhout, Brepols, 2003; PIERRE GASSENDI, <i>Lettres latines</i> , introduction, traduction et notes par Sylvie Taussig, Turnhout, Brepols, 2004 (P. Caye) | 437 |
| NICOLA PANICHI, <i>I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne</i> , Firenze, Olschki, 2004 (R. Ragghianti) | 439 |
| <i>Socrate in Occidente</i> , a cura di Ettore Lojacono, Firenze, Le Monnier Università, 2004 (S. Plastina) | 442 |
| Étienne de La Boétie. <i>Sage révolutionnaire et poète périgourdin</i> , Actes du Colloque International, Duke University, 26-28 mars 1999, textes réunis par Marcel Tetel, Paris, Champion, 2004; <i>Le visage changeant de Montaigne – The changing face of Montaigne</i> , Études éditées par Keith Cameron et Laura Willett, Paris, Champion, 2003 (D. von Wille) | 445 |
| GIOSTRA | 449 |
| NOTIZIE | |
| <i>Celebrazioni per Enea Silvio Piccolomini</i> (L. Guerrini) | 469 |
| <i>Una traduzione finlandese della Città del Sole</i> (J. S. Tuusvuori) | 470 |
| LETTERE | |
| Mino Gabriele, Christoph Lüthy | 473 |
| SCHEDA BIBLIOGRAFICHE (testi e traduzioni di G. Bruno e T. Campanella) | 477 |
| SPHAERA | |
| GIUSEPPE BEZZA, <i>Liber vivus. Antecedenti astrologici della metafora galileiana del libro dell'universo</i> | 481 |

| | |
|---|-----|
| Sommario | 251 |
| ORNELLA POMPEO FARACOVI, <i>Bellanti e il Caput Draconis</i> | 489 |
| H. DARREL RUTKIN, <i>Giovanni Pico della Mirandola's Early Reform of Astrology: An Interpretation of vera astrologia in the Cabalistic Conclusions</i> | 495 |
| <i>Hermetism from Late Antiquity to Humanism / La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo</i> , Atti del Convegno Internazionale di Napoli (20-24 novembre 2001), ed. by P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni, Turnhout, Brepols, 2003 (T. Katinis) | 499 |
| <i>Picatrix. Un traité de magie médiéval</i> , traduction, introduction et notes par B. Bakhouché, F. Fauquier, B. Pérez-Jean, Turnhout, Brepols, 2003 (O. Pompeo Faracovi) | 501 |
| <i>Il Sole e la Luna</i> , «Micrologus», XII, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004 (P. E. Fornaciari) | 502 |
| <i>Il convegno Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria</i> (T. Katinis) | 504 |
| ABBREVIAZIONI E SIGLE | 511 |
| INDICE DEI MANOSCRITTI | 515 |
| INDICE DELL'ANNATA X (2004) | 517 |

STUDI

JORDI BAYOD

BRUNO, LECTOR DE MONTAIGNE.
II. HUELLAS DE UNA LECTURA DE LOS ENSAYOS
EN LA EXPULSIÓN Y EN LA CÁBALA

SUMMARY

In the first part of this essay (published in the previous issue) the author argued that there is an objective connection between Bruno's first Dialogue of the *Cena de le Ceneri* and several passages of Montaigne's *Essays*. In this second part the author shows that Montaigne is present in the pages of the *Spaccio* that Bruno dedicates to the critique of Otium, not only by means of his *Des cannibales* (as already noted by Fulvio Papi), but also by his *De la cruauté*. Additionally, there is evidence of Montaigne's *Essays*, and in particular of an important passage of the *Apologie de Raimond Sebond* in the *Cabala*, where Bruno discusses attacks on secular science.

I. FULVIO PAPI reconoce a Montaigne bajo la alusión a ciertos «pazzi et ingegni cavallini» que efectúa Bruno en una página muy importante del tercer diálogo de la *Expulsión de la bestia triunfante* contra la ociosidad y el mito de la Edad de Oro.¹ Y es desde luego muy verosímil que el Nolano tenga en mente al gentilhombre perigordino, y en concreto el extraordinario capítulo de los *Ensayos* titulado *Des cannibales* (I, 31), donde se sostiene que «il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation [del Nuevo Mundo]», y que en sus gentes, como en los frutos puramente naturales, «sont vives et vigoureuses les vraies, et plus utiles et naturelles, vertus et propriétés, lesquelles nous avons abâtardies en ceux-ci [en los frutos alterados por el artificio humano]»,² al escribir estas frases en el *Spaccio*:

Però per comparazione da pazzi et ingegni cavallini, avviene che gli barbari e salvatici si tegnon migliori che noi altri Dei, per non esser notati di que' vizii medesimi: per ciò che le bestie le quali son molto meno in tai vizii notabili che essi, saranno per questo molto più buone che loro.³

1. F. PAPI, *Antropologia e civiltà nel pensiero di Giordano Bruno*, Firenze, La Nuova Italia, 1968, p. 346: «La nostra ipotesi è che il personaggio "pazzo" e dall'ingegno cavallino cui fa riferimento Bruno sia Montaigne e in particolare il riferimento del Nolano sia al capitolo *Cannibales* [...]»; vd. *Spaccio*, BOEUC V 345-347.

2. *Essais*, I, 31, 343-344 (205). Cito los *Ensayos* por la edición de A. Tournon (*Essais de Michel de Montaigne*, Paris, Imprimerie nationale, 1998, 3 voll.), que permite establecer la versión de las primeras ediciones: el número romano corresponde al libro (y al volumen), el primer número arábigo al capítulo, el segundo a la página (siempre salvo advertencia por la edición de 1582). Añado entre paréntesis la referencia en la edición Villey-Saulnier, Paris, PUF, Quadrige, 1988, 3 voll., paginación continua.

3. *Spaccio*, BOEUC V 345-347.

Cabe añadir que casi todos los «riscontri» textuales que propone Papi entre el discurso atribuido al Ocio en el *Spaccio* y el capítulo mencionado de Montaigne,⁴ resultan a mi juicio convincentes, y muestran la manera, a decir verdad más bien oblicua, en que Bruno emplea estas páginas de los *Ensayos* para confeccionar su propio texto.⁵ Pero, además, dejando ahora aparte la confrontación conceptual entre ambos autores, que según Papi prefigura el debate dieciochesco entre la reivindicación del buen salvaje de Rousseau y la visión progresista de Voltaire,⁶ creo que es posible hallar, en estas mismas páginas, otros paralelos textuales que permiten confirmar el vínculo directo y literal entre la obra de Bruno y la de Montaigne.

Para ello hemos de hacer entrar en juego otro capítulo de los *Ensayos*, el titulado *De la cruauté* (II, 11), un capítulo en principio ajeno al tema de la edad de oro, pero que se ocupa de la relación entre naturaleza y moral, y que trata explícitamente de la distinción entre mera ausencia de vicio y verdadera virtud, una cuestión central en la respuesta de Júpiter al discurso del Ocio en el *Spaccio*:

Se dumque, Ocio, consideri quello che si deve considerar da questo, troverai che non per tanto nella tua aurea etade gli uomini erano virtuosi, perché non erano cossi viziosi come al presente: atteso che è differenza molta tra il non esser vizioso e l'esser virtuoso; e non cossi facilmente l'uno si tira da l'altro, considerando che non son medesimi virtudi dove non son medesimi studi, medesimi ingegni, inclinazioni e complessioni.⁷

La idea de la diferencia entre no ser vicioso y ser virtuoso está tal vez inspirada en la carta a Lucilio que Séneca dedicó a comentar la caracterización de la Edad de Oro realizada por Posidonio.⁸ Pero hay además varias correspondencias, más precisas, entre la página bruniana y el ca-

4. F. PAPI, *op. cit.*, pp. 346-348.

5. Baste un ejemplo contenido en el último «riscontro» presentado por Papi (*op. cit.*, p. 348): la frase de Montaigne «sinon que chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage» (*Essais*, I, 31, 344; 205) habría sido invertida y reescrita por Bruno como «eccetto se vogliamo chiamar virtudi e bontadi quelle che per certo inganno e consuetudine son cossi nominate e credute» (*Spaccio*, BOEUC v 333).

6. F. PAPI, *op. cit.*, p. 219, y especialmente p. 350: «Se la nostra ipotesi intorno al fatto che le pagine sul Lavoro e sull'Ozio dallo *Spaccio* abbiano come correlato critico i *Cannibales* di Montaigne è vera – come a noi pare –, allora potremo dire che, per la prima volta, nella storia del pensiero dell'Occidente, abbiamo di fronte due posizioni, l'una che conduce verso una critica radicale della civiltà come sorgente di una corruzione morale, l'altra che dimostra la sua necessità e, contemporaneamente, la possibilità del suo miglioramento».

7. *Spaccio*, BOEUC v 345.

8. *Epistolae morales a Lucilio*, 90, 46: «Ignorantia vero innocentes erant; multum enim interest utrum peccare aliquis nolit an nesciat». Señalan esta posible fuente M. P. Ellero y N. Tirinnanzi en sus respectivas anotaciones al *Spaccio* (BOEUC v 560-561, nota 15; BDFI 1265, nota 70). También puede evocarse un pasaje hasta cierto punto paralelo de Ronsard: «Comme ton Amerique, ou le peuple incognu / [...] Qui ne cognoist les noms de vertu ny de vice» (*Discours contre Fortune*, vv. 327-330; vd. N. ORDINE, *Introduction al Spaccio*, BOEUC v CXIX).

pítulo de los *Ensayos* al que acabamos de referirnos. En él Montaigne contrapone, en un primer momento, la auténtica virtud, que de acuerdo con su nombre se basa en la fuerza, a la mera bondad espontánea o inocencia. Mientras que la primera comporta una lucha heroica, acérrima contra las tentaciones, la segunda brota sin esfuerzo de los temperamentos que son por naturaleza tranquilos y pacíficos. Una y otra presentan un «*même visage*»,⁹ pero son evidentemente distintas. Más adelante, Montaigne afirma que puede darse también una suerte de síntesis entre estas dos formas en almas eminentes, como la de Catón o la de Sócrates, en las que el hábito de la virtud se ha arraigado al punto de convertirse en temperamento.¹⁰ Llegamos así a la página que ahora nos importa. El autor de los *Ensayos* describe la mera inocencia natural con estas palabras:

Car cette tierce et dernière façon, il semble bien qu'elle rende un homme innocent, mais non pas vertueux: exempt de mal faire, mais non assez apte à bien faire. Joint que cette condition est si voisine à l'imperfection et à la faiblesse, que je ne sais pas bien comment en démêler les confins et les distinguer. Les noms mêmes de bonté et d'innocence sont à cette cause aucunement noms de mépris.¹¹

La coincidencia no se limita al tema de fondo – la distinción entre simple bondad natural o ausencia de vicio y verdadera virtud –; vamos a ver que descende a varios puntos concretos. Bruno da todo el protagonismo, tal vez guiado por cierto gusto provocativo, a la «*virtù de la continenza*», que convierte en hilo conductor de su comentario. Si bien no es ése el único ejemplo planteado por Montaigne, que se refiere también a la valentía y a la firmeza de ánimo, la cuestión no es ajena a la página correspondiente de los *Essais*, donde leemos: «*Je vois que plusieurs vertus, comme la chasteté, sobriété et tempérance, peuvent arriver à nous par défaillance corporelle*»¹² y donde se ha hablado, poco antes, de «*passions vicieuses*» y de «*passions corporelles*».¹³ Bruno se refiere por su parte a la engañosa continencia de «*[...] quell'altro che per esser freddo e maleficiato, e quell'altro per esser decrepito*».¹⁴ Puede añadirse que la continua referencia sarcástica que el Nolano hace a la falsa castidad de los animales no deja de tener un cierto regusto montañiano, habida

9. *Essais*, II, 11, 145 (422).

10. *Ivi*, II, 11, 151 (425).

11. *Ivi*, II, 11, 152 (426). Se da la curiosa circunstancia que en la ed. Villey toda la página es, debido a la omisión de una indicación, atribuida al estrato C de la obra, de manera que parecería haber sido escrita después de 1588.

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

14. BOEUC V 345.

cuenta el hecho que Montaigne, en la parte final de este mismo capítulo y en largas páginas del siguiente, la *Apologie de Raimond Sebond* (II, 12), defiende el estrecho parentesco entre hombres y bestias.

Montaigne concluye enseguida: «La faute d'appréhension et la bêtise contrefont ainsi parfois les effets vertueux».¹⁵ Por su parte, Bruno no admite otra virtud de la continencia que aquella que se encuentra «in una complessione più gentile, più bennodrita, più ingegnosa, più perspicace e maggiormente apprensiva».¹⁶ Frase esta última que a su vez evoca lo que dice Montaigne un poco después, en la página siguiente, cuando el autor de los *Essays* se incluye resueltamente entre quienes no poseen otra forma de virtud que la simple inocencia derivada de un temperamento afortunado:

Je ne me suis mis en grand effort pour brider les désirs dequoi je me suis trouvé pressé. Ma vertu, c'est une vertu, ou innocence pour mieux dire, accidentelle et fortuite. Si je fusse né d'une complexion plus déréglée, je crains qu'il fût allé piteusement de mon fait. Car je n'ai essayé guère de fermeté en mon âme pour soutenir des passions si elles eussent été tant soit peu véhémentes.¹⁷

Sigue, en Bruno, un breve comentario sobre el grado de virtud que correspondería a una serie de naciones, destinado a ilustrar una vez más que tan sólo puede hablarse de verdadera virtud en el caso de las mejores complejiones: «Però per la generalità de regioni a gran pena è virtù ne la Germania, assai è virtù ne la Francia, più è virtù ne l'Italia, di vantaggio è virtù nella Libia».¹⁸ Ahora bien, Montaigne se detiene por su parte en referir la aparente broma oída a un «seigneur italien» que explicaba la cobardía en la guerra de la nación transalpina a cuenta de su mayor lucidez:

Un Seigneur Italien tenait une fois ce propos en ma présence, au désavantage de sa nation: Que la subtilité des Italiens et la vivacité de leurs conceptions était si grande, qu'ils prévoyaient les dangers et accidents qui leur pouvaient advenir, de si loin, qu'il ne fallait pas trouver étrange si on les voyait souvent à la guerre prouver à leur sûreté, voire avant que d'avoir reconnu le péril.¹⁹

A continuación, Montaigne explica que el «señor italiano» había continuado exponiendo la situación intermedia de franceses y españoles, «pas si fins», y el caso diametralmente contrario de lansquenets (soldados alemanes) y suizos, «plus grossiers et plus lourds» y por tanto también más arrojados en los peligros.²⁰ La breve e inesperada aserción de Bruno

15. *Essais*, II, 11, 153 (426).

16. BOEUC V 345.

17. *Essais*, II, 11, 154 (427).

18. BOEUC V 345.

19. *Essais*, II, 11, 153 (426).

20. *Ibidem*.

sobre la virtud de distintas naciones coincide notoriamente con la exposición de Montaigne salvo por la ausencia de los ejemplos de España y de Suiza y la inclusión de Libia.²¹

Los paralelos de detalle no acaban aquí. También el uso que el Nolano hace en esta misma página de una famosa anécdota en torno a la fisionomía de Sócrates tiene su correlato en el capítulo de Montaigne, muy pocas páginas más allá. Éstas son las palabras de Bruno, de nuevo con una característica acentuación del aspecto erótico: «Là onde se più profondamente consideri, tanto manca che Socrate revelasse qualche suo difetto, che più tosto venne a lodarsi tanto maggiormente di continenza quando approvò il giudizio del fisionomista circa la sua natural inclinazione al sporco amor di gargioni».²² La cláusula «se più profondamente consideri» parece evocar un diálogo, una polémica. El interlocutor no mencionado puede muy bien ser Montaigne, que había escrito:

Socrate avouait à ceux qui reconnoissaient en sa physionomie quelque inclination au vice, que c'étoit à la vérité sa propension naturelle, mais qu'il avait corrigée par la philosophie. Ce que j'ai de bien, je l'ai au rebours par le sort de ma naissance. Je ne le tiens ni de loi ni de précepte ou autre apprentissage.²³

Creo, en suma, que tantas coincidencias prueban sin dejar lugar a muchas dudas la existencia de una relación intertextual entre la respuesta al discurso apologético del Ocio que Bruno pone en boca de Júpiter y el capítulo *De la cruauté* de Montaigne.

II. La *Cábala del Caballo Pegaso* contiene también una crítica del mito de la Edad de Oro, pero, además, uno de sus motivos principales es el rechazo del escepticismo, una posición filosófica que para el Nolano está estrechamente ligada al cristianismo. Como sabemos, los *Ensayos* de Montaigne constituyen un hito esencial en la difusión de la filosofía es-

21. Cfr. la versión más completa, esta vez referida a los ingenios, que presenta Bruno en el capítulo *De virtute loci* del *De rerum principiis*: «Similes Hispanis hi qui habitant regiones magis australes, ut Mauri, Arabes; similes Germanis omnes qui ad septentrionem magis versantur; hi qui in medio parallelo versantur, Galli, Itali, et hi qui ad orientem magis, secundum diversas locorum rationes hi quidem magis hi quidem minus Germanis aut Hispanis sunt similiores» (BOL III 555-556).

22. BOEUC V 345.

23. *Essais*, II, 11, 157 (429). Bruno recoge de nuevo la anécdota en la *Cábala*, donde menciona explícitamente el papel corrector de la filosofía, que no aparece en las fuentes clásicas (CICERÓN, *De fúto*, V, 10; *Tusculanae*, IV, 37, 80), pero sí en el pasaje de Montaigne citado (después de 1588, sin embargo, el autor de los *Ensayos* escribe «par discipline» en lugar de «par la philosophie»): «[...] V'apporto l'esempio de Socrate, giudicato dal fisognomico Zopiro per uomo stemprato, stupido, bardo, effeminato, namoraticcio de putti et inconstante; il che tutto venne conceduto dal filosofo, ma non già che l'atto de tali inclinazioni si consumasse: stante ch'egli veniva temprato dal continuo studio della filosofia [...]» (BOEUC VI 161).

céptica y en su uso en defensa de la fe cristiana y del catolicismo. Lo cierto es, sin embargo, que en la cultura francesa del momento el escepticismo goza de una presencia considerable. Al margen de la circulación de una obra como el *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium* de Cornelio Agrippa, el protestante Henri Estienne vierte al latín las *Hypotyposes pirrónicas* de Sexto Empírico en 1562,²⁴ Gentian Hervet, polemista católico, traduce unos años después el *Adversus Mathematicos*, que edita junto a otros textos de impronta escéptica en 1569,²⁵ y Francisco Sánchez saca a la luz su *Quod nihil scitur* – una obra que Bruno conoce de primera mano – en 1581. Por otra parte, hay que subrayar que el cristianismo había asumido desde antiguo motivos de la crítica escéptica en su polémica con la filosofía,²⁶ y no olvidar que Bruno podía encontrar en un autor que conocía bien, en Erasmo, «una fusión clara de escepticismo y fideísmo cristiano».²⁷

Los *Essays* de Montaigne, con independencia de su complejidad de fondo y al margen del «irritante problema» de las intenciones de su autor,²⁸ exponen con elocuencia gran cantidad de argumentos escépticos, sobre todo en su capítulo más largo y más filosófico, la *Apologie de Raymond Sebond* (II, 12), y los utilizan para presentar una concepción fideísta del cristianismo. Por otra parte, el escepticismo aparece ligado en la *Apologie* a una suerte de teología negativa. Es decir, se encuentran en la misma obra las tres ramas de la ignorancia que Bruno combate en la *Cábala*, los tres aspectos de la asinidad que en último término pueden según él reducirse a un tronco común.²⁹ Es lógico por tanto pensar que Montaigne continúa siendo, en esta obra del Nolano, objeto de atención en tanto

24. Vd. ahora la traducción francesa de su prefacio en E. NAYA, *Traduire les Hypotyposes pyrrhoniennes: Henri Estienne entre la fièvre quarte et la folie chrétienne*, en *Le scepticisme au XVI^e et au XVII^e siècle*, sous la direction de P.-F. Moreau, Albin Michel, Paris, 2001, pp. 48-101.

25. La edición de Hervet reproduce además la traducción de las *Hypotyposes* efectuada por Estienne, la *Vida de Pirrón* de Diógenes Laercio, y el *Contra Academicos et Pyrrhonios* de Galeno, en la versión de Erasmo. Puede verse la edición y traducción del prefacio de esta obra en A. LEGROS, *La dédicace de l'Adversus Mathematicos au Cardinal de Lorraine, ou Du bon usage de Sextus Empiricus selon Gentian Hervet et Montaigne*, «Bulletin de la Société Internationale des Amis de Montaigne», série VIII, XV-XVI, 1999, pp. 51-72.

26. Cfr. M. A. GRANADA, *Erasmo y Giordano Bruno: de la Philosophia Christi a la Filosofía*, en IDEM, *Giordano Bruno y la reivindicación de la filosofía*, Barcelona, Herder, en prensa.

27. M. A. GRANADA, *Introducción a la Cábala del Caballo Pegaso*, cit., p. 43. Sobre la relación entre Erasmo y Bruno, véase IDEM, *Erasmo y Giordano Bruno: de la Philosophia Christi a la Filosofía*, cit.

28. La expresión es de R. H. Popkin; vd. ahora la nueva edición, revisada y aumentada, de su estudio clásico *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, New York, Oxford University Press, 2003, p. 56.

29. «Queste tre specie d'ignoranza [teología negativa, escepticismo y fideísmo], come tre rami, si riducono ad un stipe [...]» (*Cábala*, BOEUC VI 77).

que adalid de la asinidad escéptica y cristiana. Al respecto, Miguel A. Granada ha señalado la precisa contraposición conceptual entre la última página de la *Apologie*, con su rechazo a que el ser humano pueda elevarse por encima de su propia condición por sus propios medios, sin la ayuda extraordinaria de Dios, y la crítica bruniana a la actitud de «entrega fideísta y pasiva espera» que entraña el escepticismo cristiano.³⁰ Sin embargo, salvo error, nunca hasta ahora se ha logrado demostrar mediante prueba textual que Bruno tenga efectivamente en su punto de mira los *Ensayos* de Montaigne cuando se enfrenta a la «santa asinidad» en la *Cábala*. Pues bien, tal prueba puede encontrarse en la *Declamación al lector estudioso, devoto y piadoso*, en una breve pero significativa alusión: «Per l'autorità di questa, per la bocca, voce et paroli di questa [el asna, imagen de la Sagrada Escritura], è domata, vinta e calpestrata la gonfia, superba e temeraria scienza secolare; et è ispiantata al basso ogni altezza che ardisce di levar il capo verso il cielo [...]».³¹ Parece claro que el pasaje es eco, ciertamente deformado pero aún reconocible, de unas importantísimas líneas de la *Apologie de Raimond Sebond*:

Le moyen que je prends pour rabattre cette frénésie, et qui me semble le plus propre, c'est de froisser et fouler aux pieds l'orgueil et humaine fierté, leur faire sentir l'inanité, la vanité et dénéantise de l'homme; leur arracher des poings les chétives armes de leur raison; leur faire baisser la tête et mordre la terre sous l'autorité et révérence de la majesté divine.³²

Estas líneas pertenecen, en efecto, a una página muy relevante de la *Apologie*, la que anuncia e inicia la ofensiva contra ciertos indeterminados

30. En *Introducción a la Cábala del Caballo Pegaso*, cit., pp. 38-39; en *Giordano Bruno y la dignitas hominis: presencia y modificación de un motivo del platonismo renacentista*, ahora recogido en *El umbral de la modernidad. Estudios sobre filosofía, religión y ciencia entre Petrarca y Descartes*, Barcelona, Herder, 2000, pp. 229-230, 247, y en *El itinerario de los diálogos y la metamorfosis: de una «Cena de cenizas» a la «fuente de vida eterna»*. (Hacia una aproximación de Bruno y Nietzsche), en *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, 2002, p. 351. Podría añadirse que, al inicio del tercer diálogo de la primera parte de los *Eroici furori*, al caracterizar el furor divino meramente pasivo, el de «l'asino che porta li sacramenti», en que los individuos son sólo «vasi et instrumenti» y no «artifici et efficienti» (*Furori*, BOEUC VII 121), Bruno piensa acaso en otro notabilísimo pasaje de la *Apologie*, a tenor de la cercanía entre los dos textos: «[...] altri [ciertos individuos] per esserono fatti stanza de dèi o spiriti divini, dicono et operano cose mirabile senza che di quelle essi o altri intendano la raggione; e tali per l'ordinario sono promossi a questo da l'esser stati prima indisciplinati et ignoranti, nelli quali come vòti di proprio spirito e senso, come in una stanza purgata, s'intrude il senso e spirito divino» (*Furori*, BOEUC VII 119); «Cette-ci [la doctrina de Pirrón] présente l'homme nu et vide, reconnaissant sa faiblesse naturelle, propre à recevoir d'en haut quelque force étrangère, dégarni d'humaine science, et d'autant plus apte à loger chez soi la divine instruction et créance [...]» (*Essais*, II, 12, 278; 506).

31. *Cábala*, BOEUC VI 33.

32. *Essais*, II, 12, 185 (448-449).

racionalistas que al parecer criticaban la *Theologia naturalis* de Raymond Sebond (o Ramón Sibiuda). Montaigne había traducido del latín al francés y publicado en 1569 este libro, que, según él mismo dice, intenta «par raisons humaines et naturelles, établir et vérifier contre les athéistes tous les articles de la religion Chrétienne»,³³ y en la *Apologie* se propone hacer frente a sus diversos críticos. En el caso de los objetores racionalistas, dice Montaigne, son «plus dangereux et plus malicieux que les premiers», es decir, los que sostienen que la fe no requiere del apoyo de la razón, por cuanto no sólo ponen en cuestión las razones alegadas por Sibiuda, sino que, con ese pretexto, se lanzan a combatir el cristianismo mismo: «Au demeurant, il leur semble qu'on leur donne beau jeu de les mettre en liberté de combattre notre religion par les armes pures humaines, laquelle ils n'oseraient attaquer en sa majesté pleine d'autorité et de commandement».³⁴

La estrategia escogida por el escritor perigordino para contrarrestar tales pretensiones, a decir verdad radical, consiste como ya hemos visto en «destruir y pisotear el orgullo y la soberbia humanas». Evidentemente se trata de un momento capital de la *Apologie*, que resume y anticipa todo el lento y sinuoso desarrollo posterior del capítulo. Y sin duda pone de manifiesto una perspectiva diametralmente opuesta a la del Nolano: la renuncia a toda pretensión humana de ciencia autónoma, repudiada como manifestación de soberbia, como emulación de la divinidad, la sumisión total a «la autoridad y reverencia de la majestad divina», es decir, a la revelación, a la Sagrada Escritura.³⁵

El pasaje de la *Cábala* donde hemos encontrado la huella de Montaigne prosigue con una recreación irónica de la humillación sumisa de la razón, y en general de la fuerza humana, ante la majestad divina. No es casual, naturalmente, que aparezcan en este contexto varias citas paulinas, extraídas de I Corintios, 1:

[...] Perché Dio hav' elette le cose infermi per confondere le forze del mondo. Le cose stolte have messe in riputazione; atteso che quello che per la sapienza non posseva essere restituito, per la santa stoltizia et ignoranza è stato riparato: però è riprovata la sa-

33. Ivi, II, 12, 172 (440).

34. Ivi, II, 184-185 (448).

35. Sabemos que para Bruno es esencial la separación entre «libros divinos», destinados al vulgo y de propósito exclusivamente práctico y moral, y filosofía o ciencia, dirigida a los «hombres contemplativos», y cuya irrenunciable intención es la investigación de la verdad (Cena, BOEUC II 191-193). El trasfondo «averroísta» de esta distinción aparece claramente en las líneas siguientes: «[...] il fine delle leggi non è tanto di cercar la verità delle cose e speculazioni, quanto la bontà de costumi, profitto della civiltà, convitto di popoli; e pratica per la commodità della umana conversazione, mantenimento di pace et aumento di repubbliche» (Cena, BOEUC II 193). Véase M. A. GRANADA, *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, cit., pp. 273-274.

pienza de sapienti, e la prudenza de prudenti è rigettata. Stolti del mondo son stati quelli ch'han formata la religione, gli ceremoni, la legge, la fede, la regola di vita [...]³⁶

Ahora bien, Bruno se apoya directamente, en estas líneas, en el capítulo 65 del *Elogio de la locura* de Erasmo. En efecto, aparte de otras coincidencias, las frases «quello che per la sapienza non posseva essere restituito, per la santa stoltizia et ignoranza è stato riparato» repiten casi literalmente unas palabras de Erasmo que sólo en parte se encuentran en las Escrituras: «*Deo visum esse, ut per stultitiam seruaret mundum, quandoquidem per sapientiam restitui non poterat*».³⁷ El Nolano, efectivamente, aquí «pone en su justo punto» a Erasmo y al *Elogio de la locura*.³⁸ Y al mismo tiempo es verosímil que al escribir estas líneas siga teniendo en mente a Montaigne, que en otra página decisiva de la *Apologie* manifiesta el mismo desprecio por la fuerza y el saber humanos, insiste en la simplicidad de los fundadores o «primeros testigos» del cristianismo, y cita el mismo pasaje clave de san Pablo – «Scriptum est enim: Perdam sapientiam sapientium et prudentiam prudentium reprobabo» –, un pasaje que según Popkin llegará a ser a partir de Montaigne «a central theme for modern sceptics for the next couple of centuries».³⁹ Aunque sea imprudente hablar de préstamos textuales, la correspondencia entre ambos fragmentos, el de Bruno y el del autor de los *Ensayos*, es sin duda notoria:

La participation que nous avons à la connaissance de la vérité, quelle qu'elle soit, ce n'est pas par nos propres forces que nous l'avons acquise. Dieu nous a assez appris cela, par les témoins qu'il a choisis du vulgaire, simples et ignorants, pour nous instruire de ses admirables secrets: notre foi ce n'est pas notre acquêt, c'est un pur présent de la libéralité d'autrui. Ce n'est pas par discours ou par notre entendement que nous avons reçu notre religion, c'est par autorité et par commandement étranger. La faiblesse de notre jugement nous y ayde plus que la force, et notre aveuglement plus que notre clairvoyance. C'est par l'entremise de notre ignorance plus que de notre science que nous sommes savants de ce divin savoir. Ce n'est pas merveille si nos moyens naturels et terrestres ne peuvent concevoir cette connaissance super-naturelle et céleste: apportons-y seulement du nôtre l'obéissance et la sujétion: car, comme il est écrit: «Je détruirai la sapience des sages, et abattrai la prudence des prudents. Où est le sage? où est l'écrivain? où est le disceptateur de ce siècle? Dieu n'a-t-il pas abêti la sapience de ce monde? Car puisque le monde n'a point connu Dieu par sapience, il lui a plu par la vanité de la prédication sauver les croyants».⁴⁰

36. BOEUC VI 33-35.

37. *Laus Stultitiae*, 65 (LB 497). Sólo las palabras en cursiva están tomadas de *I Corintios*, 1, 21; el resto, que Bruno cita textualmente, es una paráfrasis realizada por el propio Erasmo.

38. M. A. GRANADA, *Erasmo y Giordano Bruno: de la Philosophia Christi a la Filosofía*, cit.

39. *I Corintios*, 1, 19 (donde a su vez se cita *Isaías*, 29, 14); cfr. R. H. POPKIN, *The History of Scepticism*, cit., p. 50.

40. *Essais*, II, 12, 267-268 (500).

Volviendo a la *Cábala*, pocas líneas más abajo, tras la evocación de quienes «riforman la temerata e corrotta fede» como «gli maggiori asini del mondo», Bruno insiste en el tema del rechazo de la «scienza secolare» mediante una nueva cita tácita del *Elogio de la locura* de Erasmo, extraída esta vez del capítulo 32, que versa sobre los hombres de la edad de oro: «[...] Non son quelli che con empia curiosità vanno o pur mai andaro perseguitando gli arcani della natura, computaro le vicissitudine de le stelle. Vedete se sono o furon giamai solleciti circa le cause secrete de le cose [...]». ⁴¹ No sería descabellado conjeturar que también aquí Bruno amalgama los puntos de vista de Erasmo y de Montaigne, quien, en otra página de la *Apologie*, recuerda el carácter cardinal de la condena de la curiosidad en el cristianismo: «Les Chrétiens ont une particulière connaissance, combien la curiosité est un mal naturel et originel en l'homme. Le soin de s'augmenter en sagesse et en science, ce fut la première ruine du genre humain, c'est la voie par où il s'est précipité à la damnation éternelle». ⁴²

Es posible hallar algunos paralelos más, aunque por supuesto no necesariamente indicativos de una conexión textual, entre la *Cábala* y los *Ensayos*. Por ejemplo, hacia el final del primer diálogo, Bruno distingue tres tipos de ignorancia o asinidad: la primera, la de los cabalistas y ciertos teólogos místicos; la segunda, la de pirrónicos, efécticos y similares; y la tercera, la de teólogos cristianos como el propio san Pablo. ⁴³ La segunda forma de asinidad, aquella por la que «siempre si dubita, e mai ardisce determinare o definire», puede ser representada, continúa Bruno, mediante el símbolo de «una asna clavada en medio de dos caminos»: «[...] un'asina, che sta fitta tra due vie, dal mezo de quali mai si parte, non possendo si risolvere per quale de le due più tosto debba muovere i passi». ⁴⁴

Tal símbolo del escepticismo podría estar inspirado en la peculiar versión del motivo del asno de Buridán que presenta Montaigne en *Comment notre esprit s'empêche soi-même*, el brevísimo capítulo 14 del segundo libro de los *Ensayos*, que concluye con una cita de sesgo escéptico tomada de la *Historia natural* de Plinio – «solum certum nihil esse certi, et homine nihil miserius aut superbius» –:

C'est une plaisante imagination, de concevoir un esprit balancé justement entre deux pareilles envies. Car il est indubitable qu'il ne prendra jamais parti, d'autant

41. BOEUC VI 35. Cfr. *Laus Stultitiae*, 32: «Porro religiosiores erant [la gente que vivía en la Edad de Oro] quam ut impia curiositate arcana naturae, siderum mensuras, motus, effectus, abditas rerum causas scrutarentur [...]» (LB 434; el préstamo es señalado en varias ediciones de la *Cábala*).

42. *Essais*, II, 12, 265 (498).

43. BOEUC VI 75.

44. Ivi, p. 77.

que l'inclination et le choix porte inégalité de prix: et qui nous logerait entre la bouteille et le jambon, avec pareille envie de boire et de manger, il n'y aurait sans doute remède, que de mourir de soif et de faim.⁴⁵

Con todo, la lectura de Montaigne le sirvió a Bruno no sólo como estímulo polémico, sino también para aprovisionarse de material para su propio discurso. Éste es el caso probablemente de otra página de la *Cábala*, alejada del tema del escepticismo, que evoca también con fuerza los *Ensayos*. En el diálogo segundo el Nolano atribuye a varios movimientos antiguos – destaquemos el de los druidas – la «metamfisicosi» de las almas entre humanos y animales, citando unos versos del libro xv de la *Metamorfosis* de Ovidio:

[...] Estimate vera l'opinion de Pitagorici, Druidi, Saduchimi et altri simili, circa quella continua metamfisicosi, cioè trasformazione o transcorporazione de tutte l'anime?

*Spiritus eque feris humana in corpora transit,
inque feras noster, nec tempore deperit ullo?*

[...] Dumque constantemente vuoi che non sia altro in sustanza l'anima de l'uomo e quella de le bestie? e non differiscano se non in figurazione? [...] Quella de l'uomo è medesima in essenza specifica con quella de le mosche, ostreche marine e piante, e di qualsivoglia cosa che si trove animata o abbia anima.⁴⁶

En un pasaje del capítulo *De la cruauté* (II, 11) de los *Ensayos*, un capítulo del que ya nos hemos ocupado, Montaigne se refiere a la metempsicosis en unos términos muy semejantes. Tras señalar su horror por la matanza de animales y sostener que «les naturels sanguinaires à l'endroit des bestes tesmoignent une propension naturelle à la cruauté», Montaigne invoca el testimonio de la teología «afin qu'on ne se moque de cette sympathie que j'ay avecques elles». Después afirma:

Pythagoras emprunta la Métempsycose des Égyptiens, mais depuis elle a été reçue par plusieurs, et notamment par nos Druides:

*Morte carent animae, semperque priore relictā
Sede, nouis domibus viuunt, habitantque receptae.*

La Religión de nos anciens Gaulois portait que les âmes, étant éternelles, ne cessaient de se remuer et changer de place d'un corps à un autre; mêlant en outre à cette fantasie, quelque considération de la justice divine.⁴⁷

45. *Essais*, II, 14, 448 (611); en la nota de la edición de los *Ensayos* dirigida por Jean Céard (*Les Essais*, Paris, Librairie Générale Française, 2001, p. 942, nota 4) se señala que la originalidad de Montaigne en este punto consiste en haber aplicado al ser humano un dilema en principio pensado en relación con los animales.

46. BOEUC VI 93-95; los versos corresponden a *Metamorfosis*, xv, 167-168.

47. *Essais*, II, 11, 164-165 (433); *Metamorfosis*, xv, 158-159. La interesante nota a este pasaje de la edición de los *Ensayos* dirigida por J. Céard (cit., p. 685, nota 1) señala que, según las diversas fuentes antiguas (ante todo J. CÉSAR, *Guerra de las Galias*, VI, 14) y alguna moderna

Este último posible vínculo nos permite concluir que los dos grandes autores, si bien claramente opuestos en la valoración de la «ciencia secular» y, consiguientemente, de la filosofía escéptica, se reencuentran al parecer en la idea de la homogeneidad de la naturaleza y en especial en el respeto hacia todas las formas de vida. Por otra parte, no sería justo tampoco atribuir a Montaigne un absoluto desprecio por la «ciencia secular». El autor de los *Ensayos* destaca lo que llama «el placer de la caza», que se produce aun cuando no haya esperanza alguna de captura, como uno de los motivos que explicarían el hecho de la filosofía: «Il ne faut pas trouver étrange, si gens désespérés de la prise n'ont pas laissé de predre plaisir à la chasse: l'étude étant de soi une occupation plaisante et agréable [...]».⁴⁸ Según él, la posesión de la verdad está fuera de nuestro alcance; sólo nos corresponde su persecución.⁴⁹ Pero, como muestran algunos ejemplos antiguos, el verdadero placer intelectual no estriba tanto en encontrar soluciones cuanto en investigar problemas:

Cette histoire d'un fameux et grand Philosophe [Demócrito] nous représente bien clairement cette passion studieuse qui nous amuse à la poursuite des choses, de l'acqué desquelles nous sommes désespérés. Plutarque récite un pareil exemple de

(como G. LEFÈVRE DE LA BODERIE, *La Galliade*, III, 165-182) que atribuyen la metempsicosis a los druidas galos, éstos no admitían la transmigración de hombre a animal. El dato hace más verosímil que Bruno haya tomado de Montaigne la referencia a los druidas, que, por lo demás, no comparece en páginas paralelas como *Furori*, BOEUC VII 197 y *De minimo*, BOL I, III 143. No creo, por otra parte, que el pasaje bruniano pueda vincularse con el *De arte cabalistica* de J. Reuchlin como se indica en *Cabala*, BOEUC VI 191, nota 8.

48. *Essais*, II, 11, 285 (510).

49. En un lugar paralelo, que aparece sin embargo sólo en 1588, encontramos la formulación inequívoca de esta idea: «L'agitation et la chasse est proprement de notre rôle, nous ne sommes pas excusables de la conduire mal et impertinemment; de faillir à la prise, c'est autre chose. Car nous sommes nés à quêter la vérité, il appartient de la posséder à une plus grande puissance» (*Essais*, III, 8, 225; 928; N. Ordine vincula este pasaje con el pensamiento de Bruno en *La soglia dell'ombra. Letteratura, filosofia e pittura in Giordano Bruno*, Venezia, Marsilio, 2003, pp. 157-158). Cfr. también otro pasaje de 1588: «Ce n'est rien que faiblesse particulière, qui nous fait contenter de ce que d'autres, ou que nous-mêmes avons trouvé en cette chasse de connaissance. Un plus habile ne s'en contentera pas. Il y a toujours place pour un suivant, et route par ailleurs. Il n'y a point de fin en nos inquisitions: Notre fin est en l'autre monde» (*Essais*, III, 13, 430-431; 1068-1069; prescindo de añadidos y modificaciones posteriores a 1588). Un planteamiento semejante se lee en las páginas iniciales del *Quod nihil scitur* de Francisco Sánchez: «Plures enim canes facilius praedam venantur uno. [...] Nec proinde tamen Veritatem tibi omnino polliceor, ut qui eam, ut alia omnia, ignorem: inquiram tamen in quantum potero: tuque utcumque apertam, & e latebris excussam persequeris. Nec tamen eam arripere speres unquam, aut sciens tenere: sufficiat tibi quod & mihi, eandem agitare. Hic mihi scopus, his finis est: hunc tu quaerere etiam debes» (F. SANCHES [F. Sanchez], *That Nothing Is Known [Quod nihil scitur]*, ed. E. Limbrick, D. F. S. Thomson, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 94).

quelqu'un qui ne voulait pas être éclairci de ce de quoi il était en doute, pour ne perdre le plaisir de le chercher.⁵⁰

Por su parte, en un pasaje de la tercera parte del segundo diálogo de la *Cábala*, Bruno pone de relieve el absurdo que para él supone perseguir la verdad sin esperanza de llegar nunca a poseerla:

Perché queste vane bestie inquirevano, investigavano e scrutavano senza speranza di ritrovar cosa alcuna? Or questi son de quei che s'affaticano senza proposito [...] Per far buggiardo quella vulgata sentenza: *Omne agens est propter finem*. [...] Io mi persuado che [...] cotai filosofi sieno stati le Belide istesse, se almeno quelle non gl'influivano nel capo.⁵¹

El mismo hecho, la persecución infinita de la verdad, es entendido de maneras bien distintas por ambos autores, como placer de la caza o como suplicio de las danaidas. Placer o suplicio, sea como fuere, ni Montaigne ni Bruno ignoraban hasta qué punto se mezclan ambas cosas en la existencia humana: «non è delettazione senza mistura di tristezza»; «des voluptés, plaisirs et biens que nous avons, il n'en est nul exempt de quelque mélange de mal et d'incommodité».⁵²

50. *Essais*, II, 12, 285-286 (511).

51. *Cábala*, BOEUC VI 129.

52. *Spaccio*, BOEUC V 55-57; MONTAIGNE, *Essais*, II, 20, 544 (673).

EUGENIO CANONE

BRUNO E LA FINE DI TUTTE LE COSE.
SUI MOTIVI APOCALITTICI DELLO SPACCIO *

SUMMARY

Bruno does not accept a dualistic conception, but recognizes its usefulness in the context of morals. He does not think it possible to speak of eternal damnation or of absolute evil. Nevertheless, in his view the themes and language of an apocalyptic vision are valid, and can be used in a different context. Bruno's position thus involves a transformation of the concept of apocalypse, interpreting it and its rhetoric in terms of vicissitude. Once the metaphysical and physical anchoring has been abandoned, the language of apocalypse takes on significance on the ethical and gnoseological level. In Bruno's way of seeing things, apocalypses are to be interpreted in the sphere of time and history.

L'ARGOMENTO di questo incontro – *Renaissance Apocalyptic Thought* – mi consente di ritornare su alcuni temi dello *Spaccio de la bestia trionfante*, che può ritenersi senz'altro l'opera più apocalittica di Bruno e non solo nell'ambito dei suoi Dialoghi filosofici italiani.¹

Un testo come lo *Spaccio*, con la sua aspra critica morale, può risultare oscuro per la sovrapposizione di livelli diversi e per il linguaggio fortemente allusivo. Bruno stesso – nell'*Epistola explicatoria* – cerca di giustificare tale linguaggio sfuggente (un parlare indefinitamente, non assertivamente, pur – egli rimarca – nominando liberamente), dando anche indicazioni circa l'ambientazione favolistica dell'opera.² Come è noto, il testo fa riferimento

* Si pubblica qui la versione italiana della relazione presentata all'incontro *Renaissance Apocalyptic Thought* – University of Chicago, 5 aprile 2004 –, organizzato da Armando Maggi, Department Romance Languages, con il patrocinio del Committee on History of Culture dell'Università di Chicago. Questo il titolo originale della relazione: *The End of All Things or the Mutation of All Things? Apocalyptic themes in Spaccio de la bestia trionfante in the Context of the Ontology and Cosmology of Giordano Bruno*. Si pubblica il testo della relazione con l'aggiunta di note essenziali.

1. Temi e linguaggio della tradizione apocalittica ritornano in modo significativo anche negli *Eroici furori*. Su Bruno e l'apocalisse sono da vedere i recenti contributi: M. CILIBERTO, *Bruno e l'Apocalisse. Per una storia interna degli Eroici furori*, «Rinascimento», 11^a s., XL, 2000, pp. 45-74; P. SABBATINO, *Le Apocalissi annunciate. Dai segni astrali del diluvio universale (1524) e della fine del mondo (1588) al mondo senza fine di Bruno*, in *Pensiero e immagini. Tradizione e innovazione nelle opere di Bruno e Campanella*, a cura di A. Cerbo, vol. II, Napoli, 2003, pp. 199-275: 239 sgg.; H. GATTI, *The Sense of an Ending in Giordano Bruno's Heroici furori*, in *The Alchemy of Extremes. The Laboratory of the Heroici furori of Giordano Bruno*, a cura di E. Canone e I. D. Rowland, Pisa-Roma, in corso di stampa (il volume raccoglie gli Atti del convegno internazionale tenutosi a Roma – il 9 e 10 maggio 2003 – nella sede dell'American Academy. Gli Atti saranno pubblicati nei Supplementi di «Bruniana & Campanelliana»).

2. Cfr. BSP 6 sgg.

a una riforma dell'Olimpo e delle costellazioni celesti dei Greci, ma la radicale critica di Bruno comporta, sotto la maschera dei catasterismi, una polemica nei confronti delle religioni monoteistiche. Quindi, nei confronti di una conseguente etica che tradirebbe le possibili e legittime aspettative dell'uomo – rispetto a *verum/bonum*, legge, giustizia, sapere, scienza – per la fede in una beatitudine eterna, o una dannazione. La critica è spietata: ciò egli ritiene sia proporzionato all'intolleranza di fondo del monoteismo ebraico e, in quanto naturale filiazione, di quello cristiano (per non parlare di quello islamico), nonché all'oppressione e al settarismo religiosi della sua epoca. Più che alla leggenda dei tre impostori, che tanto diletterà i cortigiani libertini, egli è interessato a evidenziare i limiti del monoteismo, il suo inevitabile fanatismo – l'assolutizzazione di una visione del mondo – o, diremmo oggi, il fondamentalismo riguardo al bene e al male.

Va precisato che Bruno non intende denigrare in generale la religione o le religioni. Egli mostra una grande attenzione nei confronti della dimensione del sacro, riconoscendo il valore sia della religione naturale sia della religione come legge – una religione civile come per esempio quella dei Romani –, in relazione ai costumi specifici di un popolo e a una determinata epoca. Ciò che il filosofo nolano combatte è la pretesa di assolutizzare una religione storica, con l'imposizione di una fede come 'vera religione' e con conversioni forzate, così drammaticamente frequenti nella sua epoca. Nei suoi scritti, egli ricorda il caso emblematico dei *conquistadores*.³ Bruno sa bene che ciò accade con l'alibi che quella dei vincitori viene presentata come una fede superiore, o anche una religione più giusta e più razionale, «conchiudendosi al fin più saggio quel che è più forte».⁴ Per lui non costituirebbe affatto un male o un pericolo che ci siano religioni diverse invece di un'unica *vera* religione; l'importante è che le varie religioni si riconoscano in alcuni valori comuni, quindi in una religione universale dell'umanità come legge morale che prescriva la *generalis philanthropia*: l'amore del genere umano.⁵ Non sarebbe certo una via facile, considerando il settarismo connaturato alle religioni storiche; fin troppo eloquenti erano poi le conseguenze del settarismo delle varie confessioni cristiane. Nello *Spaccio*, egli mostra simpatia nei confronti del politeismo degli Egizi e dei Greci, che secondo lui non metteva in discussione l'unità dell'essere divino in quanto assoluto.⁶

3. Nelle parole dell'Ocio nello *Spaccio* (BSP 200; vedi anche pp. 68 e 290-291 in relazione alla costellazione della Nave) riecheggia la critica di Bruno a Colombo e ai *conquistadores*. Cfr. *Cena*, BOEUC II 45; *De immenso*, BOL I, II 277.

4. *Cena*, BOEUC II 45.

5. BSP 173, 221; cfr. *Explicatio*, BOL II, II 76; *Articuli adv. math.*, BOL I, III 4.

6. BSP 249, 254-255, 268.

Bruno è consapevole che sarebbe a dir poco rischioso presentare le sue idee sotto forma di tesi, anche usando la forma – prudente e ambigua – del dialogo filosofico. Si rende allora necessario mascherare la critica, con l'artificio letterario dell'allegoria e mediante uno straniamento. D'altronde, la stessa dissimulazione può risultare virtuosa o 'studiosa' in determinate situazioni.⁷ Nello *Spaccio*, egli decide pertanto di parlare «sotto specie di gioco»,⁸ dando ampio spazio all'irriverente figura di Momo e richiamandosi alla metafora – platonica e poi erasmiana – dei 'Sileni di Alcibiade': rozze statuine che all'interno nascondevano immagini delle divinità,⁹ appunto sotto specie di gioco. Bruno intende così presentare i fondamenti della sua filosofia morale (vizi/virtù), muovendo nel contempo una critica alla religione ebraica e alla religione cristiana, come strettamente collegate. Una critica tanto più risoluta in quanto egli ritiene che il trionfo del Cristianesimo corrisponda non all'esaltazione della luce ma delle tenebre, a una fase di crisi della civiltà. Il filosofo nolano fa così parlare gli dèi greci per giudicare l'Europa e il mondo del suo tempo. L'apologo vuole anche essere un monito: i vincitori non dovrebbero reputarsi, solo in quanto vincitori, angeli o figli della luce, indipendentemente cioè dalla loro giustizia e dai frutti che sono stati in grado di conseguire. La legge del tempo e della storia non sancisce vincitori assoluti, ma dispone la vicissitudine. I cosiddetti portatori di civiltà – coloro i quali «han ritrovato il modo di perturbar la pace altrui, violar i patrii genii de le reggioni, di confondere quel che la provida natura distinse»¹⁰ – sarebbero dovuti essere prudenti e hanno motivo di essere timorosi, pensando a un domani in cui i ruoli si potranno invertire.¹¹

Ho affermato che lo *Spaccio de la bestia trionfante* può considerarsi l'opera più apocalittica nella produzione bruniana. Del resto, già il titolo rinvia a una dimensione apocalittica, anche se in un'ottica di rovesciamento rispetto all'Apocalisse giovannea: la Bestia che trionfa, più che a una qualche 'grande prostituta', allude a una Gerusalemme celeste e alle figure che la rappresentano in terra.¹² Detto questo, va precisato che

7. Ivi, pp. 177-180.

8. Ivi, p. 52.

9. Ivi, p. 5 (cfr. anche ivi, nota 9 a pp. 308-309).

10. *Cena*, BOEUC II 45.

11. Si ricordi il celebre monito della *Cena*: «tempo verrà ch'avendono quelli a sue male spese imparato, per forza de la vicissitudine de le cose, sapranno e potranno renderci simili e peggior frutti de si perniciose invenzioni» (*ibidem*).

12. Si può qui notare che quando nei suoi scritti parla di 'apocalittici' (per es. in *Sig. sigill.*, BOL II, II 189-190), più che a Giovanni Evangelista, Bruno intende riferirsi a una figura come Paolo di Tarso. In generale, egli allude a una forma peculiare di *raptus* e a certi melanconici, secondo i quali – come si legge nello *Spaccio* – «bisogna gloriarsi solamente in non so che tragedia caballistica» (BSP 119).

Bruno non può certo definirsi un pensatore apocalittico. Sia sul piano della filosofia naturale sia sul piano etico-religioso, egli si mostra critico nei confronti dell'idea di una fine di tutte le cose come fine dei tempi: un istante, il Giorno del Giudizio, in cui cesserebbe il tempo stesso. Per Bruno, l'universo è eterno e infinito; esso non ha avuto dunque un inizio né avrà mai fine. Nei suoi scritti, egli sottolinea che non c'è proporzione tra eternità e tempo, così come non c'è proporzione tra infinito e finito; tuttavia, l'eternità dell'universo comporta anche il concetto di un'eternità del tempo. Secondo i principi dell'ontologia e della cosmologia di Bruno l'universo non sarebbe mai stato uno spazio 'vuoto', ma sempre popolato di una infinità di mondi; egli insiste sulla differenza «tra l'universo e le cose de l'universo»¹³: l'universo infinito è immobile e immutabile, mentre ogni cosa nell'universo è sottoposta alla legge della vicissitudine. Tale legge riguarda la dimensione del finito e del tempo; tutte le cose sottostanno a ciò che nello *Spaccio* viene chiamato «fato della mutazione».¹⁴ Ciò significa: la legge della mutazione è costante, ma nella natura nessun composto sarà mai uguale a un altro composto; egli rifiuta pertanto il concetto – di ascendenza stoica – di un eterno ritorno di eventi, cose e persone.¹⁵ Alla dottrina dell'apocatastasi egli preferisce la concezione di una *vicissitudo* che implica la *varietas* e non un eterno ripetersi: ciò che sono costanti e che ritornano, nella natura e nella storia, sono le specie.

Nella prospettiva onto-cosmologica di Bruno, l'universo – come *ens* e non come *simulacrum*, come Uno-tutto e non come composto – coincide con la sostanza unica e infinita, che egli concepisce come sostanza semplice e assoluta, sciolta cioè da qualsiasi contrarietà. Tale sostanza è unità di materia e forma, potenza e atto, essenza ed esistenza. Per essere più espliciti, per il filosofo nolano l'ente-sostanza infinita – l'universo in quanto Uno-tutto, *complicatio* – coincide con la divinità. Dio non è oltre (*extra*) l'universo infinito ma è, in quanto *mens*, il fondamento dell'universo.¹⁶ Per Bruno, l'idea di un annientamento dell'universo corrisponderebbe

13. *Causa*, BOEUC III 279.

14. BSP 12, 16, 165.

15. Cfr. ivi, pp. 39-40 (vedi – in rapporto – *De minimo*, BOL I,III 136, e *De immenso*, I,1 367 sgg.). Su tale questione mi permetto di rinviare a E. CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, Pisa-Roma, 2003, pp. 70, 75, 178, 191-192.

16. Cfr. E. CANONE, *op. cit.*, pp. 12-19. Anche per vari riferimenti al *De la causa* e ad altri scritti bruniani, cfr. IDEM, *L'oggetto infinito. Sul concetto di 'sostanza' in Giordano Bruno*, in *Metafisica, logica, filosofia della natura. I termini delle categorie aristoteliche dal mondo antico all'età moderna*. Atti dei Seminari di terminologia filosofica dell'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee – CNR, a cura di E. Canone, Sarzana (La Spezia), 2004, pp. 195-215.

allora a quella di un auto-annientamento di Dio, un'idea assurda oltre che blasfema. In Dio, come nella natura, libertà e volontà coincidono con necessità; una puntualizzazione, questa, che si riferisce polemicamente pure alla concezione teologica di una qualche limitazione della potenza divina. Egli considera sostanze semplici anche ciò che nel *De la causa, principio et uno* definisce come i due generi di sostanza: la sostanza spirituale e la sostanza corporea, quindi l'anima e l'atomo, che da tale angolazione si configurano come i due contrari fondamentali. Questi due generi rinviando alla divinità in quanto essa si comunica nella natura e non alla divinità concepita *sub specie aeternitatis*, cioè assoluta e immutabile. In quanto assoluta, la divinità non ha alcun principio o entità di segno contrario. Non c'è un Satana che può contrapporsi alla divinità, all'Uno-tutto. Non ci sarebbe pertanto un male radicale, ma un male relativo così come ci sarebbe un bene relativo, sempre in relazione a un determinato ordine, a un determinato sistema di valori. Il Sommo Bene non può infatti essere inteso in un significato morale. Quelle che – in un significato naturale, morale, gnoseologico – vengono dette *tenebre* riguardano in effetti non la divinità in sé (che «è il tutto indifferentemente», cioè assieme: tenebre/luce, materia/forma), ma gli infiniti mondi; concernono dunque il piano del comunicarsi della divinità, che è anche il piano della comprensione della divinità da parte dell'uomo. Bruno dovrà allora ammettere che, a livello del diffondersi della sostanza divina, si darebbe una polarità; egli si riferisce, comunque, a poli di una medesima sostanza, di una medesima materia. A livello del diffondersi della divinità (*deus in rebus, descensus*), questa polarità non è da interpretarsi come bene e male in un significato morale, in quanto i due principi contrari devono considerarsi entrambi necessari. Bruno ritiene plausibile che i contrari della natura divina, in quanto essa si comunica, vengano intesi come *memoria* e come *oblio*, *luce* e *tenebre*. L'uomo è un ente composto che, come tutti i composti della natura, partecipa di contrari: sostanza spirituale e sostanza corporea, principi del caldo e del freddo, luce e tenebre o come si vogliono intendere i contrari. Non l'oblio in quanto tale – cioè nella natura, rispetto al *descensus* – è da ritenersi un male, mentre negativo sarebbe da parte dell'uomo – rispetto all'*ascensus* – l'inclinazione verso l'oblio e quindi verso le tenebre. È evidente che nella riflessione bruniana si intrecciano fisica, gnoseologia ed etica.

Nessuna apocalisse (giudaico-cristiana o ermetica) che allude alla fine de tempi può riguardare l'universo, a livello metafisico o fisico; ogni mutazione attiene al tempo e non all'eternità. Le apocalissi vengono da Bruno considerate nell'ordine del tempo e concernono i mondi e non l'universo; così, in relazione alla Terra, le apocalissi concernono la 'sto-

ria' della natura e la civiltà. Le apocalissi sarebbero pertanto nell'orizzonte della vicissitudine. Il fato della mutazione – che egli riconosce quale suprema legge relativa a ogni ente composto – attiene sia alla natura che alla civiltà, ai luoghi e ai tempi. Nello *Spaccio*, lo stesso episodio biblico del diluvio viene interpretato in questi termini: si sarebbe trattato di un diluvio «particolare» e non «generale».¹⁷

Circa gli astri, nei suoi scritti cosmologici Bruno insiste sull'idea di una mutazione continua – un perenne efflusso e riflusso di 'parti', di atomi –, prendendo le distanze dalla dottrina dell'ecpirosi e di una distruzione dei mondi. Pure in questo caso, è espressione di una posizione antiapocalittica con un'implicita polemica di carattere teologico. Richiamandosi al *Timeo* platonico Bruno afferma che, benché i mondi – in quanto composti – siano dissolubili e corruttibili, non è sicuro che la Terra e, in generale, i corpi celesti si dissolveranno nei loro elementi costitutivi.¹⁸ Va tuttavia rilevato che i principi della sua filosofia naturale inclinano verso l'idea di una dissoluzione dei mondi. D'altra parte, anche se egli respinge l'idea sia di un Dio personale sia di un 'Dio orologiaio', nei suoi scritti trova spazio una concezione per certi aspetti affine all'armonia prestabilita di Leibniz. Secondo Bruno, i corpi celesti potrebbero vincere il principio di dissoluzione inerente a ogni composto grazie alla forza coesiva dell'anima del mondo, in relazione quindi alla mole dell'astro. Tale anima sarebbe a sua volta in rapporto con lo *spiritus universi*, che coincide con la provvidenza universale. Un punto che egli tiene fermo concerne l'ipotesi, ritenuta assurda, di una annichilazione riguardante l'universo.

Anche in merito al mondo morale e alla civiltà, Bruno insiste sul concetto di vicissitudine. Se nella *Cabala del cavallo pegaseo* egli parla di «vicissitudini delle scienze e virtù, bestialitati et inerzie»,¹⁹ nella *Oratio valedictoria* osserva come storicamente la sapienza «abbia, con una vicissitudine di successioni, cambiato paese e mutato sedi».²⁰ Così, nello *Spaccio*, egli scrive che «il fato ha ordinata la vicissitudine delle tenebre e la luce».²¹ Nell'esordio del dialogo I, Sofia dichiara: «Talché se ne li corpi,

17. BSP 270-271.

18. Cfr. *Cena*, BOEUC II 257; *Causa*, BOEUC III 109; *Infinito*, BOEUC IV 261; *Camoer. acrot.*, BOL I,1 176. Va rilevato che nel *De immenso* e nel *De rerum principiis* Bruno si mostra invece incline all'ipotesi di una dissoluzione dei mondi. Per alcuni rilievi sulla questione dell'ecpirosi e della dissoluzione dei mondi, nonché per indicazioni bibliografiche, rinvio al mio contributo *Il concetto di macchina in Giordano Bruno*, in *Machina*. Atti dell'XI Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 8-10 gennaio 2004), Firenze, in corso di stampa.

19. BOEUC VI 113.

20. BOL I,1 16; trad. it. in *Opere di Giordano Bruno e di Tommaso Campanella*, a cura di A. Guzzo, R. Amerio, Milano-Napoli, 1956, p. 679.

21. BSP 251.

materia et ente non fusse la mutazione, varietade e vicissitudine, nulla sarrebbe conveniente, nulla di buono, niente delettevole». Saulino, che si dice d'accordo, aggiunge: «Cossi mi par vedere, per che la giustizia non ha l'atto se non dove è l'errore, la concordia non s'effettua se non dove è la contrarietà». ²²

La dimensione del male è da Bruno collegata anche alla sfera dell'immaginazione e dell'illusione; non di rado l'uomo crederebbe di essere nella luce, pur trovandosi nelle tenebre. È da precisare che per il filosofo nolano le tenebre indicano l'oblio, che assume un significato specifico a livello gnoseologico e a livello morale. L'ignoranza è oblio e tenebra, anche come rifiuto/odio dell'*altro*, mentre la conoscenza è memoria e luce, come amore. In questo caso, Bruno – che combatte Aristotele – fa proprio un principio aristotelico: tutti gli uomini per natura tendono al sapere. ²³ Coloro i quali intenzionalmente rinunciano al sapere è come se rifiutassero di vedere con i propri occhi e di pensare con la propria testa; uomini di tal genere sarebbero ombre o statue di uomini, ed è come se vivessero da morti i propri anni. ²⁴

Sul piano della natura, la vicissitudine e il fato della mutazione non sono un male, ma la condizione per cui vengono costantemente generate «nature particolari infinite et innumerabili». ²⁵ In questo senso, per Bruno non c'è differenza tra fato e provvidenza; la perfezione della natura attiene alla infinita varietà, in ciò consisterebbe la sua arte sublime. Così, nel *De la causa* – riferendosi all'intelligenza della natura che coincide con l'intelletto e la volontà dell'anima del mondo –, egli scrive: «Il scopo e la causa finale la qual si propone l'efficiente, è la perfezion dell'universo: la quale è che in diverse parti della materia tutte le forme abbiano attuale esistenza». ²⁶ Già nel *De umbris idearum*, egli aveva osservato che la natura, pur operando sempre nello stesso modo, produce cose sempre nuove; la natura, nel suo manifestarsi, avrebbe come in odio l'uniformità. ²⁷ L'uomo, nel suo operare, dovrebbe ispirarsi all'arte della natura, rifuggendo l'uniformità. C'è però una differenza tra uomo e natura, una differenza che non è di poco conto. Per la natura, nella sua totalità e in quanto entità perfetta, si rende necessario l'oblio per generare individui sempre diversi; quindi, nella natura libertà e necessità coincidono. L'uomo invece, per realizzare la sua libertà – che per Bruno

22. Ivi, pp. 33-35.

23. *Metaph.* I, 1, 980a 20 sgg.

24. Cfr. *Cena*, BOEUC II 59, 75.

25. *Spaccio*, BSP 12.

26. *Causa*, BOEUC III 121.

27. Cfr. *De umbris, conceptus* XI; *Ars mem.*, I, III; II, XII, BUI 52, 66, 86-87.

è l'essenza stessa della vera moralità²⁸ –, deve evitare l'oblio e qualsiasi tipo di livellamento. Diversamente dalla natura, per l'uomo libertà e necessità non coincidono; libertà e moralità si sviluppano come affrancamento da una condizione di necessità e da uno stato di ferinità.

Con la critica dell'idea di una età dell'oro, nello *Spaccio* Bruno sottolinea che libertà e moralità attengono alla sfera propriamente umana della virtù; quest'ultima è cosa ben diversa dall'assenza di vizio che riguarda invece il mondo animale. Egli prende le distanze dall'idea di una «egualità» di natura;²⁹ per lui, la presunta «aurea etade» sarebbe coincisa con uno stato animale dell'umanità, una condizione indifferente rispetto a bene e male intesi in un senso morale.³⁰ Esprimendo una posizione anti-teologica e con ironia, nella *Cabala* egli scrive: «Ricordatevi, o fedeli, che gli nostri primi parenti a quel tempo piacquero a Dio, et erano in sua grazia, in sua salvaguardia, contenti nel terrestre paradiso, nel quale erano asini, cioè semplici et ignoranti del bene e male».³¹ L'individuo ingenuo e primitivo che sarebbe vissuto nel paradiso terrestre non era ancora propriamente un essere umano, e certamente non lo era in senso morale. Bruno critica quelle utopie che pretenderebbero di trasformare la società restaurando una egualità di natura, precedente alle «leggi usurpative e proprietarie del mio e tuo».³² In uno spirito antiutopico e anti-apocalittico, già nella commedia *Candelaio*, egli nota: «Il mondo sta bene come sta».³³ Non si tratta allora di abbattere questo mondo nell'illusione che sia possibile costruire una società felice e perfetta, senza proprietà privata e senza alcun tipo di disuguaglianza. Anche Lutero, che non nutriva grandi simpatie nei confronti di apocalittici e di tendenze millenaristiche, si era schierato decisamente contro quelle che considerava dottrine sovvertitrici: bisogna accettare le ingiustizie di questo mondo terrestre ('il mondo è il mondo'), mirando a quel mondo spirituale della vita eterna e della città celeste. Per Bruno, l'*altro mondo* dei teologi e della religione è in realtà il regno dell'oblio, che corrisponderebbe a un ritorno nel grembo della materia. Non solo è possibile, ma è necessaria una riforma di questo mondo, sulla base di una maggiore giustizia socia-

28. Per l'idea bruniana di «via vera alla vera moralità» cfr. *Infinito*, BOEUC IV 39.

29. Nei *Furori* Bruno parla di «certa neutralità e bestiale egualità, quale si ritrova in certe deserte et inculte repubbliche» (BOEUC VII 373).

30. Cfr. *Spaccio*, BSP 199-208.

31. BOEUC VI 41.

32. BSP 200.

33. «Si tutti fossero signori, non sarebbero signori: cossì, se tutti saggi, non sarebbero saggi [...]. Il mondo sta bene come sta» (BOEUC I 139). «Bisogna che siano [...] servitori, pedoni, ignobili, vili, poveri, pedanti et altri simili: perché altrimenti non potrebono essere [...] padroni, capitani, nobili, illustri, ricchi, sapienti» (*Furori*, BOEUC VII 373).

le e di più equa distribuzione delle ricchezze; una riforma che tenga conto delle differenze e dei meriti individuali, ristabilendo la funzione 'emancipatrice' della virtù.

Nella prospettiva bruniana, le apocalissi sono interpretate nella sfera del tempo e della storia. La 'fine di tutte le cose' indica il tramonto di una civiltà, ma nel tramonto si darebbe una conservazione della luce, nel senso di un sopravvivere delle idee al di là della fine di un'epoca, di una cultura e di una religione. Nello *Spaccio*, gli dèi della Grecia vengono presentati come invecchiati e anche timorosi di morire. La prima parte del dialogo I dell'opera – con il motivo della vecchiaia degli dèi greci – anticipa i temi apocalittici che saranno sviluppati nella seconda parte del dialogo III, in riferimento al declino della sapienza degli Egizi.³⁴ Entrambi i casi rappresenterebbero un momento critico nella vicissitudine di luce e tenebre, ma il filosofo nolano tiene a rimarcare che a perire sono i simulacri storici, non certo le idee che erano a fondamento della civiltà greca come pure di quella egizia (verità e sapienza possono occultarsi, ma non corrompersi e perdersi del tutto).³⁵ Bruno collega tali idee alle diverse forme/specie in cui la divinità si comunica nella natura, e quindi al politeismo: gli dèi greci continuerebbero a vivere, anche se umiliati e sotto forma di bestie.³⁶ Prima di Heinrich Heine e di James Hillman, Bruno ha sottolineato come gli dèi della Grecia siano in esilio, trasformati fino ad essere irriconoscibili. La legge della storia sarebbe comunque segnata dal conflitto: per l'uomo non c'è nessun finale prestabilito, né nel bene né nel male. Come per Giovanni Pico della Mirandola, anche per Bruno l'essenza dell'uomo è una conquista, non un dato originario. Tuttavia, a differenza di Pico – che mantiene l'idea di salvezza in relazione alla figura di Cristo –, egli considera essenza e salvezza dell'uomo come qualcosa da conquistare individualmente, di volta in volta, con la propria intelligenza e con le proprie mani.

È noto che, nella prospettiva dell'ontologia e della cosmologia di Bruno, viene a cadere ogni distinzione tra al di qua e al di là. Per il filosofo nolano – in rapporto all'ente e all'universo infinito – non ha senso parlare di tempi, luoghi e grandezze, di gerarchie e scala di natura in quanto «ordine de gli elementi». ³⁷ Tra l'al di là e l'al di qua non ci sarebbe alcuna separazione

34. BSP 36-53, 249-260. Va ricordato che nel terzo dialogo dello *Spaccio* (ivi, pp. 258-259) Bruno riporta – in traduzione italiana e adattato – il celebre brano dell'*Asclepius* noto come *lamento ermetico* o *apocalisse ermetica* (*Asclepius*, 24-26). Cfr. anche il riferimento significativo in *Furori*, BOEUC VII 293.

35. Cfr. BSP 110; vedi inoltre *Infinito*, BOEUC IV 183.

36. Cfr. BSP 62-63, 248 sgg., 268-269.

37. Vedi per es. *Causa*, BOEUC III 273-275; *Infinito*, BOEUC IV 27-29, 39, 211 sgg., 333.

metafisica e fisica: spazio e atomi sono gli stessi, gli elementi e le reputate qualità planetarie sono presenti là e qua. Si può allora parlare solo di diversi punti di vista, di centri relativi nell'universo infinito senza centro assoluto. Pertanto, dall'angolazione della sua cosmologia infinitista, egli rigetta quello che è uno dei fondamenti dell'astrologia matematica, la quale – sulla base di calcoli relativi alla posizione degli astri – intende offrire delle predizioni circa individui ed eventi sulla Terra.³⁸ Le predizioni così dettagliate degli astrologi, da Tolomeo in giù, non avrebbero alcuna attendibilità scientifica, nel significato di validità fisica.³⁹ Le simpatie di Bruno si rivolgono verso forme più arcaiche di astrologia, in connessione al tempo e ai diversi modi in cui la divinità si manifesterebbe nella natura. Nello *Spaccio*, per questa concezione, egli si richiama alla sapienza degli Egizi e alla emero-logia;⁴⁰ d'altra parte, risulta chiaro che Bruno interpreta l'astrologia in collegamento con la mitologia. Nel *pianeta* denominato Marte gli uomini avrebbero riconosciuto talune prerogative affini all'*idea* di Marte, un'idea presente nell'anima umana ben prima dell'individuazione e della denominazione del pianeta. Egli può così parlare di «cielo che intellettualmente è dentro di noi»;⁴¹ da tale visuale, Marte non indicherebbe il pianeta che determina un influsso, ma la potenza che agisce ovunque, indipendentemente dal pianeta al quale è stato attribuito questo nome. Il pianeta, come 'figura' della potenza di Marte, assume un significato simbolico; più che un Signore dello spazio, Marte sarebbe un Signore del tempo che agisce in determinate circostanze. In questa luce, Marte – così come Saturno – si presenta quale Signore dell'Apocalisse. Va evidenziato che in una concezione caratterizzata dall'idea di vicissitudine, ogni divinità – in relazione a specifiche scansioni del tempo e configurazioni astrali – si presenta come Signore dell'Apocalisse, in quanto messaggero di un cambiamento.⁴²

Rispetto allo spazio, nell'epistola proemiale del *De l'infinito, universo e mondi*, Bruno osserva che «non è altro volare da qua al cielo, che dal cielo qua; non altro ascendere da là qua, che da qua là».⁴³ Di conseguenza, la sua concezione del fato e della provvidenza non concerne un al di là

38. Sulla questione dell'astrologia in Bruno sono da segnalare: L. SPRUIT, *Giordano Bruno and Astrology*, in *Giordano Bruno. Philosopher of the Renaissance*, ed. by H. Gatti, Aldershot, 2002, pp. 229-249; O. POMPEO FARACOV, *Bruno e i decani*, in *La mente di Giordano Bruno*, a cura di F. Merói, saggio introduttivo di M. Ciliberto, Firenze, 2004, pp. 409-428.

39. Bruno rifiuta sia la genetliaca sia la teoria del grande anno del mondo: quel gracchiare – come egli osserva nello *Spaccio* – di «pronosticanti astrologi et altri divinatori» (BSP 39); egli manifesta un atteggiamento parzialmente diverso nei confronti del congiunzionismo.

40. Cfr. *ivi*, pp. 253-255.

41. *Ivi*, p. 72.

42. Cfr. *De rerum princ.*, BOM 654-665; 678-683.

43. *Infinito*, BOEUC IV 39.

metafisicamente distante: premi e pene concernono uno stato futuro che non comporta alcuna fine di tutte le cose come fine del tempo. Per questo, nello *Spaccio* e in altri scritti, egli si richiama alla dottrina della metempsicosi, parlando di «prossimo stato futuro» come «nostra transfusione, o transito, o metempsicosi», ma anche di «continua metamfisicosi, cioè trasformazione o transcorporazione de tutte l'anime». ⁴⁴ Bruno si mostra perplesso rispetto all'idea di un giudizio diretto e irrevocabile della *mens* dell'universo nei confronti di vizi/peccati dei singoli individui della specie umana. Non sarebbe necessario connettere l'idea dei premi e delle pene – quindi la sfera morale – a scenari apocalittici che coinvolgono l'universo. Ricompense e castighi riguardano la divinità in quanto concernono la coscienza umana; in tal senso, la pena corrisponde all'insopportabile sentimento di colpa e di lontananza dalla divinità, così come il premio consiste nella stessa virtù e nel sentimento di vicinanza alla divinità. Bruno respinge la concezione di un Dio personale, di un Dio a immagine dell'uomo che sovvertirebbe le leggi stesse della natura a causa dei peccati degli uomini; egli rifiuta inoltre il concetto di dannazione eterna e la stessa idea di inferno. ⁴⁵ Più congrua gli sembra la concezione di una provvidenza naturale come strumento della *mens prima*; a tale concezione si affianca l'idea di una legge del contrappasso nel contesto della metempsicosi: premi e pene, ricompense e castighi sarebbero così nella prospettiva del fato della mutazione. Al filosofo nolano sembrano certamente più adeguate a Dio le idee di magnanimità e di clemenza che quelle di vendetta e di crudeltà; la questione della salvezza e del Giudizio è trasferita nell'al di qua, in uno stato futuro di questo mondo. Anche se il fato della mutazione è inesorabile, gli uomini possono auspicare e propiziare un futuro benigno mediante voti che corrispondono ad atti e a opere utili. Nello *Spaccio*, espressioni come «giorno del giudizio», «giorno della giustizia», «alta giustizia» e «tribunal della giustizia» rinviano alla concezione della vicissitudine: una «fatal giustizia» che riguarda la «grande mondana rivoluzione» – cioè «la rivoluzion de l'anno del mondo» –, così come la trasmigrazione delle anime. Bruno considera quindi la dottrina pitagorica della metempsicosi come un'efficace favola morale, notando: «se non è da esser creduto, è molto da esser considerato». ⁴⁶ Un atteggiamento favorevole nei confronti della metempsicosi si presenterà pure in autori successivi, in contesti diversi e anche in piena *Aufklärung*; si pensi, per esempio, ai paragrafi conclusivi dello scritto di Gotthold Ephraim Lessing *Die Erziehung des Menschen-*

44. BSP 53; *Cabala*, BOEUC VI 93.

45. Cfr. E. CANONE, *Le 'due luci'. Il concerto finale degli Eroi e furori*, «Bruniana & Campanelliana», IX, 2003, 2, pp. 310-311 e nota 93.

46. BSP 16, 39, 72.

geschlechts del 1780.⁴⁷ Ad ogni modo, Bruno interpreta la metempsicosi in funzione antiapocalittica, insistendo sul concetto di metamorfosi, cioè di una trasformazione che concerne la natura e le sue specie.

Non a caso mi sono richiamato, nel titolo della presente relazione, allo scritto di Immanuel Kant: *Das Ende aller Dinge*, apparso nel 1794, più di duecento anni dopo la pubblicazione dello *Spaccio*. Credo che, nonostante il diverso orizzonte teorico, Bruno si direbbe d'accordo con quanto sarà osservato da Kant, per il quale «l'idea di una fine di tutte le cose trae la sua origine non dal ragionare sul corso fisico delle cose, bensì su quello morale e solo da ciò viene determinata».⁴⁸ Si tratta quindi di un'idea che attiene all'uso pratico della ragione. Nel suo scritto, Kant fa anche un'altra considerazione che è opportuno ricordare. Egli afferma che, dal punto di vista della morale, una concezione dualistica – come per esempio quella zoroastriana e quella manichea – risulta più efficace di una concezione che ammette un'unica divinità misericordiosa. Secondo quest'ultima concezione, per tutti gli uomini – dopo varie espiazioni – si darebbe la beatitudine eterna. I Dualisti considerano invece bene e male in relazione a due entità in eterno conflitto tra loro; di conseguenza, per alcuni uomini ci sarebbe la beatitudine eterna, mentre per altri la dannazione eterna.⁴⁹

Come si è visto, Bruno rigetta una concezione dualistica, ma riconosce l'utilità di essa nell'ambito della morale. Pur ritenendo che non si possa parlare di dannazione eterna o di male assoluto, egli coglie dell'apocalittica l'efficacia di temi e linguaggio, utilizzabili in un contesto diverso. La sua posizione implica una trasformazione dell'idea di apocalisse, declinando tale concetto e la retorica dell'apocalittica nei termini della vicissitudine universale. Il fato della mutazione comporta una *rivoluzione vicissitudinale e sempiterna*: «tutto quel medesimo che ascende ha da ricalar a basso».⁵⁰ Si è ricordato come nello *Spaccio* Bruno sottolinei che gli stessi dèi subiscono tale sorte; affinché ogni cosa possa sopravvivere – nella natura come pure rispetto alla civiltà – è necessaria la metamorfosi, in base al principio pitagorico *omnia mutantur, nihil interit*.⁵¹ Per la civiltà e contro la barbarie,

47. Cfr. in particolare i paragrafi 94-99; lo scritto fu pubblicato anonimo.

48. *Das Ende aller Dinge*, in I. KANT, *Werke in sechs Bänden*, hrsg. von W. Weischedel, Bd. VI, Frankfurt a.M., 1964, p. 176; trad. it. in I. KANT, *Questioni di confine. Saggi polemici (1786-1800)*, a cura di F. Desideri, Genova, 1990, p. 41.

49. Cfr. *Das Ende aller Dinge*, pp. 177-179; trad. it., pp. 41-43.

50. *Furori*, BOEUC VII 45.

51. OVIDIO, *Metamorphoses*, XV, 165. Cfr. *Candelaio*, BOEUC I 13: «ogni cosa si muta, nulla s'annihila». Per presentare l'alternanza del destino di ogni cosa, Bruno fa riferimento a un'immagine ricorrente nella cultura rinascimentale, quella della ruota del tempo o della fortuna: «Or questa conversione e vicissitudine è figurata nella ruota delle metamorfosi, dove siede l'uomo nella parte eminente, giace una bestia al fondo, un mezzo uomo e mezzo bestia scende dalla sinistra, et un mezzo bestia e mezzo uomo ascende da la destra» (*Furori*, BOEUC VII 151).

l'uomo deve farsi consapevole che non è stato già scritto o stabilito un finale trionfo di luce e giustizia sulle tenebre e la brutalità; si rende dunque necessaria una costante educazione dell'umanità indirizzata all'amore verso memoria e conoscenza, per contrastare l'inclinazione, anch'essa costante nell'uomo, verso l'oblio. Venendo meno un ancoraggio metafisico e fisico, il linguaggio dell'apocalisse acquista una forte pregnanza a livello etico e gnoseologico: le coppie tenebre/luce, male/bene, ignoranza/conoscenza, oblio/memoria sono intese da Bruno nell'ambito di una concezione dialettica dei contrari. Con il rifiuto di un livello di assolutezza ontologica del male (e del bene), il discorso si sposta sul piano della ragione e della morale, e quindi sul piano di una filosofia della storia.

Nello *Spaccio*, Bruno si richiama al paradigma apocalittico della coppia alto/basso per indicare luce/tenebre e cielo/inferno, ma egli fa riferimento a un cielo come pure a un inferno che sono *dentro di noi*, nei cuori e nelle menti degli esseri umani. La lotta tra luce e tenebre viene così interpretata come un conflitto tra virtù e vizio. Nel corso della civiltà si sarebbe prodotto un sorta di rovesciamento dei luoghi naturali di virtù e vizio: ciò che dovrebbe essere sopra è sotto, e viceversa. Nella rilettura che Bruno fa dell'Apocalisse, la Bestia è da lungo tempo trionfante: essa influenza i pensieri e le azioni degli uomini. Si rende pertanto necessaria una riforma del cielo, *dentro e fuori di noi*, in quanto un cambiamento di tale portata dipende dalla nostra volontà e dalle nostre azioni: «se così renderemo novo il nostro cielo, nove saranno le costellazioni et influssi, nuove l'impressioni, nuove fortune; perché da questo mondo superiore pende il tutto».⁵² Si è detto che l'obiettivo dello *Spaccio* è una critica morale che implica una critica religiosa. Questo non significa tuttavia che la Bestia dello *Spaccio* rappresenti esclusivamente o principalmente il papa e la Chiesa di Cristo, come riteneva Kaspar Schoppe e – dopo di lui – altri lettori dell'opera. Per Bruno, la Chiesa è una delle maschere che la Bestia ha assunto storicamente, come espressione di una tendenza verso le tenebre, l'ignoranza e l'oblio. La sua critica coinvolge le varie religioni monoteistiche, che egli ritiene decisamente più intolleranti di quelle politeistiche.

La Bestia trionfante è la personificazione di innumerevoli bestie e vizi; Bruno sottolinea che si tratta di una «bestia multiforme», in quanto «è proprio de vizii de aver molte forme, perciocché sono informi e non hanno propria faccia, al contrario de le virtudi».⁵³ Le bestie che trionfano nel cielo allegorico-morale dello *Spaccio* hanno poco a che fare con le

52. *Spaccio*, BSP 73.

53. Ivi, pp. 148-149.

specie animali della natura; in quanto idoli come falsi valori, esse corrispondono alla parte brutta e oscura dell'anima umana. Nello *Spaccio*, Giove appare cosciente e pentito dei propri errori: «oggi – egli afferma – siamo nel cielo peggio che se non vi fussemo, peggio che se ne fussemo stati discacciati», aggiungendo: «per premio di errori abbiamo fatto maggiori errori, inalzando al cielo i trionfi de vizii e sedie de sceleragini, lasciando bandite, sepolte e neglette ne l'inferno le virtudi e la giustizia». ⁵⁴ Il padre degli dèi convoca allora un concilio straordinario degli dèi per liberare il cielo dai «vizii che predominano, e sogliono conculcar la parte divina». ⁵⁵ Il filosofo nolano tiene a precisare che «Giove [...] rappresenta ciascun di noi», cioè il «lume intellettuale» presente in ogni uomo. ⁵⁶

In contrasto con il motivo religioso del disprezzo del mondo e della miseria della condizione umana – un motivo serpeggiante anche nella cultura rinascimentale –, nell'epistola proemiale dello *Spaccio* Bruno rimarca il suo intenso amore per il mondo e si proclama «cittadino e domestico del mondo, figlio del padre Sole e de la Terra madre». ⁵⁷ Egli ritiene indispensabili, per la dignità dell'uomo, la *libertas philosophandi* e la *parresia*, insistendo sul diritto alla libertà di pensiero e di espressione; per lui – come già per Carneade – la più feroce delle bestie che assedia la mente umana è l'assenso acritico, la *consuetudo credendi* senza capacità o possibilità di dubitare e dissentire.

54. Ivi, p. 59.

55. Ivi, p. 19.

56. Ivi, p. 18.

57. Ivi, p. 7.

MARIA CONFORTI

SURGERY, MEDICINE AND NATURAL PHILOSOPHY
IN THE LIBRARY OF MARCO AURELIO SEVERINO (1580-1656)

SUMMARY

Medical practice and teaching were intimately linked to philosophical and scientific issues in early seventeenth century Naples. Marco Aurelio Severino, a former pupil of Tommaso Campanella, and a lecturer at the Neapolitan Studium, owned an extensive library (now lost), the inventory of which is analyzed here. Moreover, the essay examines some of Severino's published and unpublished works. New findings of Severino's manuscripts in the Biblioteca Lancisiana allow to add a new title to Severino's bibliography of published works.

THIS paper is part of a broader work on surgery and medicine in early modern Naples in the xvii century. Apart from 'local history' studies, early modern surgery in Italy has not yet received the attention it deserves.¹ Little is known about Rome.² Healing in Southern Italy has been studied by David Gentilcore: in his works there are many useful indications on surgery, especially about practice and practitioners.³ But much is still to be done. Studying surgery and its development in this period and in this part of Italy, one can not avoid meeting Marco Aurelio Severino, even if he had not been – as the xix century historian of Italian medicine Salvatore de Renzi wrote – the most important Italian surgeon in his century.⁴ This paper will briefly deal with surgery and its teaching in Naples and Naples' university, before examining the inventory of Severino's library and linking his collection of books – which in itself is lost – with some of his published and unpublished works, as well as with what is known of his scientific life and medical career. Finally, new finds from the Severino manuscripts in the Lancisiana library make it possible to add a new title, and a surprising one, to Severino's bibliography of published works.

1. For a comprehensive survey, S. DE RENZI, *Storia della medicina in Italia*, Tomi primo-quinto, Napoli, dalla Tipografia del Filitre Sebezio, 1845-1848, t. iv, cap. xii, pp. 483 sgg. Useful information in G. POMATA, *La promessa di guarigione*, Bari, Laterza, 1994, especially ch. iii (for Bologna); and in R. PALMER, *Physicians and surgeons in Sixteenth-Century Venice*, «Medical History», 1979, pp. 451-460.

2. Cf. the works published by Fausto Garofalo (e.g. F. GAROFALO, *I Barbieri-Chirurghi in Roma*, Roma, Istituto di Storia della Medicina, 1949).

3. D. GENTILCORE, *Healers and healing in early modern Italy*, Manchester, Manchester University Press, 1998.

4. S. DE RENZI, *Storia*, cit., p. 502.

In his first letter to Cassiano dal Pozzo in Rome, who was to become one of his best friends and correspondents, in 1644, Severino calls himself «a duck among swans».⁵ In fact, he was far from being a 'duck' – even in comparison with the brilliancy of the Roman 'swans', the cultivated *milieu* he was addressing through Cassiano, who was an heir to the tradition of the Lincei. Severino's career had been a remarkable one: born in Tarsia, in Calabria, he graduated at Salerno after studying in Naples with Quinzio Bongiovanni and Latino Tancredi; he studied surgery with Giulio Jasolino. In the same years, he became a friend and a pupil of Tommaso Campanella. He taught anatomy and surgery, subsequently occupying the *cathedra primaria* of medicine at Naples' *Studium*. But he was also a famous practising surgeon, working at the *Incurabili* hospital in Naples, where he taught and performed dissections.⁶ Among his patients were members of the Viceroy's family and of some of the outstanding families of Naples' nobility.⁷ His published works were printed in Italy and in Germany, and read all over Europe, but he also left 77 volumes of partially unpublished manuscripts, now in the Lancisiana library in Rome.⁸ Severino suffered criticism from his colleagues and was brought before the Inquisition: in 1635 he was dismissed from his post at the *Incurabili* hospital, because of his 'cruel' methods of healing, and only recovered it in 1642. In 1641 an apprentice accused him of 'heresy', and the Neapolitan Inquisition tribunal imprisoned him.⁹ Charles Schmitt and Charles Webster, and other scholars, have highlighted Severino's position in the European scientific community of his time, and the importance for Italian medical culture of his early, if not immediate nor acritical, acceptance of Harvey's discovery.¹⁰ Oreste Trabucco has written

5. «quasi papero tra cigni»: Biblioteca Lancisiana, Rome, ms. 30, LXXIV.2.8, c. 2, Severino to Cassiano Dal Pozzo, Di Napoli il 1 aprile 1644.

6. We follow the *Vita M. A. Severini*, by Johann Georg Volckhamer, with a dedicace to Cassiano Dal Pozzo, in Biblioteca Lancisiana, ms. 49. On the *Incurabili* hospital, see *infra*, note 21. On Severino's life, cf. also J. ELIA, *Il medico a rovescio: per la biografia di Marco Aurelio Severino (1580-1656)*, «Rivista storica calabrese», IV, 1-2, 1983, pp. 137-174.

7. The names of some of Severino's outstanding patients are listed in Biblioteca Lancisiana, ms. 28, cc. 55r-61r. See also M. A. SEVERINO, *De recondita abscessuum natura libri VIII*, Neapoli, Apud Octavium Beltranum, 1632, for further information on Severino's patients and activity at the *Incurabili*.

8. C. B. SCHMITT, *A survey of some of the manuscripts of the Biblioteca Lancisiana in Rome*, «Medical History», XIV, 3, 1970, pp. 289-293.

9. L. AMABILE, *Marco Aurelio Severino*, a cura di D. Zangari, Napoli, La cultura calabrese, 1923.

10. C. SCHMITT, C. WEBSTER, *Harvey and M. A. Severino: a neglected medical relationship*, «Bulletin of the History of Medicine», XLV, 1971, pp. 49-75; and *Marco Aurelio Severino and his relationship to William Harvey: some preliminary considerations*, in *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to honour W. Pagel*, ed. by A. G. Debus, New York, Science History Pubs., 1972, vol. I, pp. 63-72; C. B. SCHMITT, *Marco Aurelio Severino*, in *Dictionary of Scientific Biography*, ad v. See also L. BELLONI, *Severinus als Vorläufer Malpighis*, «Gesnerus», XXVII, 1970, pp. 214-224.

recently on his correspondence, and on his works on comparative anatomy: the *Zootomia democritaea*, published in Nürnberg in 1645, is one of the *incunabula* of modern comparative anatomy, the result of years of anatomical experiences on men and animals.¹¹ Severino died in 1656, having been appointed by the *Deputazione di sanità* to perform dissections of the dead – in order to detect the signs of the plague – in the epidemic that ravaged Italy and Naples in that year.¹² A moving *marginalia* in the Lancisiana manuscript n. 50 describes the case of a boy showing the symptoms of the «pestilentialis morbus» and is likely to be one of the last Severino ever wrote.

1. SURGERY AND SURGICAL TEACHING

Surgery was part of the *curricula* of Italian medical faculties as early as the xv century, as Vivian Nutton has shown in his article on *Humanist surgery*. Nutton argues that «the gulf between surgeon and physician was not as wide as has been thought; that, particularly when contrasted with the barbers and barber-surgeons, the two groups had much in common; and that there was a strand of humanism that was as important in the development of surgery as in that of medicine».¹³ In Naples, in the xvii century, surgery did maintain a somewhat subordinate position – while the division between surgeons and barber-surgeons, as we shall see, was not as sharply drawn as it might be expected. In Naples' *Studium* we find the names of lecturers of surgery as early as 1469-1470, when Antonello Bolumbrello was paid 18 ducats to teach *Cirurgia*.¹⁴ This was not a high salary. The discipline – later in the usual connection with anatomy – did have a place in the education of physicians, but one that

11. O. TRABUCCO, *Anatome codex Dei: natura e conoscenza scientifica nella Zootomia democritaea di Marco Aurelio Severino*, in *Sciences et religions de Copernic à Galilée, 1540-1610. Actes du Colloque international organisé par l'École Française de Rome*, Roma, École Française de Rome, 1999, pp. 385-409; IDEM, *La corrispondenza tra Pietro Castelli e Marco Aurelio Severino*, in *Filosofia e scienze nella Sicilia dei secoli XVI e XVII*, a cura di C. Dollo, Palermo- Catania, Regione Sicilia-Dip. di Scienze Storiche, 1987, vol. 1, pp. 109-136; IDEM, *Tra Napoli e l'Europa: le relazioni scientifiche di Marco Aurelio Severino*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXIV, 1995, pp. 309-340; IDEM, *Scienza e comunicazione epistolare: il carteggio fra Marco Aurelio Severino e Cassiano Dal Pozzo*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVI, 1997, pp. 204-249; see also V. DUCCESCHI, *L'epistolario di M. A. Severino (1580-1656)*, «Rivista di storia delle scienze mediche e naturali», 1923, pp. 213-223, and J. C. TRENT, *Five letters of Marcus Aurelius Severinus to the very honourable English physician John Houghton*, «Bulletin of the History of Medicine», xv, 1944, pp. 306-323.

12. S. DE RENZI, *Napoli nell'anno 1656, ovvero documenti della pestilenza che desolò Napoli nell'anno 1656, preceduti dalla storia di quella tremenda sventura*, Napoli, L. D'Angelilli, 1878.

13. V. NUTTON, *Humanist surgery*, in *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*, ed. by A. Wear, R. K. French, I. M. Lonie, Cambridge University Press, 1985, pp. 75-99: 77.

14. E. CANNAVALE, *Lo Studio di Napoli nel Rinascimento – 2700 documenti inediti*, ristampa Bologna, Forni, 1980, dell'ed. Napoli, 1895.

stressed the hierarchy between the 'parts' of medicine. The disproportion between the salary of the *lector* of surgery and the *lectores* of other medical disciplines – *theorica*, *practica* – did not change over the XVI century, the *provisio* for the lector in surgery varying between one third and a half of the *provisio* for the more important chairs. In 1577, for instance, the lector of *Chirurgia*, Alfonso Ferri, received 60 ducats, against 300 of the lector for *Physica*, and 120 for *Practica*.

In 1597 Ioannes Donatus Santorius, the author of a collection of medical epistles, addressed one of his learned Latin *epistulae* to Lactantius Gonnella, *chirurgus*. The interest of this collection for the reconstruction of the medical Neapolitan network at the turn of the century has been recently pointed at by Ian Maclean.¹⁵ Gonnella was the only surgeon Santoro addressed, his other 32 recipients being *medici* or teachers at the university, or *tyrones*. This letter deals with cauterization techniques, while the others deal with problems of internal medicine, but apart from this it seems impossible to detect a difference in the writer's attitude. Santoro's book was printed by the Stelliola brothers, who were in deep trouble with ecclesiastical and political authorities, and formed one of the centers of Naples' 'freethinkers', devoted to modern scientific thought.¹⁶ Cola Antonio Stelliola, who was a Pythagorean thinker and a skilled chemist, was to become one of Severino's teachers and friends, and many of his books are listed in Severino's library.

In 1610 the Spanish Viceroy Pedro Fernando De Castro, Count of Lemos, set down a famous *Prammatica* (edict) with which the University was reformed. Naples University was traditionally under direct control of the monarchy. The *Prammatica* stated that Medicine should have 2 chairs for *Theorica* and 2 for *Practica*, whose provisions varied from 600 to 100 *ducats*, and only one for Surgery, with the obligation to teach Anatomy, and perform four dissections per year, with a provision of 130 *ducats*.¹⁷ The surgical lecture was not *in perpetuo*, but for four years, and could not be re-assigned to the same person. This is a clear sign of the low consid-

15. I. MACLEAN, *Logic, Signs and Nature in the Renaissance: the Case of Learned Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 257.

16. On Stigliola see S. RICCI, *Nicola Antonio Stigliola enciclopedista e lincoo*, Roma, Accademia dei Lincei, 1996; N. BADALONI, *Il programma scientifico di un bruniano: Colantonio Stelliola, «Studi Storici»*, xxvi, 1985, pp. 161-175.

17. Cf. G. ORIGLIA, *Istoria dello Studio di Napoli [...] in cui si comprendono gli avvenimenti di esso più notabili da' primi suoi principj fino a' tempi presenti, con buona parte della Storia Letteraria del Regno*, In Napoli, Nella Stamperia di Giovanni di Simone, 1753-54 (ripr. anastatica, Università degli Studi di Napoli, 1983), vol. 1, pp. 252 sgg. On the *Studium* in Spanish Naples, see also N. CORTESE, *L'età spagnola*, in *Storia dell'Università di Napoli*, a cura di F. Torraca, Napoli, Ricciardi, 1924, pp. 201-431.

eration for continuity of teaching in the field, but it may also reflect the tendency for teachers of surgery to move to better positions in the university. Gentilcore has argued that Severino's career demonstrates that the chair of anatomy and surgery was «prestigious».¹⁸ In my opinion, the reverse is more likely to be true: Severino's career was an exceptional one, and he made prestigious a post that was not prestigious in itself. The position of surgery in the *Studium* worsened, in the course of the century, following the progressive discredit of bloodletting and probably the emphasis placed by 'modern' medicine on systems – iatrochemistry and iatromechanics. This state of things is reflected in the many volumes of manuscript notes taken by students following public lessons at Naples' *Studium* – and/or private teaching – that are kept in the Wellcome Library, and date from about 1650 to about 1750. As late as the 1690s, 35 years after Severino's death, the follower of Descartes and professor at the Neapolitan *Studium* Nicola Cirillo could claim that surgery was not the business of learned *medici*, and that surgeons could at best help physicians in some special cases of internal disease, external distempers or accidents such as swellings or skin diseases, fractures or wounds falling outside the scope of medicine as a science.¹⁹ But in the same group of Wellcome manuscripts we find notes that seem to have been taken at private or possibly hospital lessons in surgery, in the same period.

The distinction between *physici*, surgeons and barbers was common. In the *prammatica* for the 1656 plague, members of all the three categories were chosen to perform the necessary quarantine operations – 55 barbers, 52 *physici* and 43 surgeons, suggesting that the latter was the less numerous of the three.²⁰ Little is known of surgery and anatomy teaching in hospitals and private courses. There is evidence of anatomy being taught at the *Incurabili*, as well as in other hospitals, and of surgeons and even barber-surgeons attending lessons. The personnel of the *Incurabili* in Severino's years, whose names we know, included two *medici* and two surgeons, and a *practicus* for each category: the surgeons and the physicians received the same salary (10 ducati per month). The *Incurabili* was to become one of the centers of 'new' surgical knowledge during the

18. D. GENTILCORE, *The Organisation of Medical Practice in Malpighi's Italy*, in Marcello Malpighi *Anatomist and Physician*, ed. by D. Bertoloni Meli, Firenze, Olschki, 1997, pp. 75-110: 87.

19. *Institutionum medicarum pars secunda anteprectica*, Januarius Pelliccia scribebat in eruditissimo Gymnasio sub [...] D. ni Nicolai Cirillo. Neapolim 1699, Wellcome Library WMS 1641. In a later lesson Cirillo holds a somewhat different opinion, and refers with respect to the surgeons' skill and experience: see *Praxis medica Commentarijs illustrata. A domino Nicolao Cirillo Lectore Publico Huiusce Civitatis, seu Universitatis Neapolis. Anno Domini MDCCXXVIII*, Biblioteca Nazionale Napoli, ms. XIX.32, cc. 4r sgg., *Parechasis Prima de Dolo in genere*.

20. DE RENZI, Napoli, cit., pp. 160 sgg.

late xvii and xviii century – and it must be remembered that as such it encouraged intellectual and political unrest.²¹ A provisional conclusion on this point can be reached by extending to Naples what has been said (by Anna Lia Bonella) of Rome hospital schools: universities and hospital schools tended to ignore each other until the end of the century, when things changed.²² As for private lessons, a close friend of Severino, Onofrio Riccio, was arrested for teaching anatomy privately. This was an offence against university rules, which prohibited – to small avail – private teaching.²³ That dissections as a scientific activity were carried out in private circles is well testified, also by a late testimony of Severino's activity.²⁴ In spite of its presence in university *curricula*, and of surgeons being appointed by noble families, surgery in its diverse components – learned, university-trained surgeons; licensed and hospital surgeons; barber-surgeons – was struggling for a clear recognition of its importance in the 'medical marketplace'. In a sense, it was a discipline that we may define using the expression Severino chose to define himself: «a duck among swans».

2. SEVERINO'S LIBRARY

In examining the Severino manuscripts in the *Lancisiana*, one gets the sense of entering in his *officina* – a word he loved to use. Apparently Severino kept every scrap of paper he wrote on, often having it copied and corrected several times. One can read his collection of surgical *consulti*, or one of his philosophical treatises; but one can also look at lists of things to be done, patients treated – with the annotation of their sex, age, social status, disease –, of authors and *loci* to be quoted, surgical instruments to be bought or kept in good state, images to be drawn, working sketches, works to be completed, and so on and so on. Severino has left the historian with the fascinating and often overwhelming task of reading and cataloguing the very traces of his day-by-day work. The

21. For a very broad survey on hospitals and other medical institutions in Naples in early modern age, see A. MUSI, *Medici e istituzioni a Napoli nell'età moderna*, in *Sanità e Società*, vol. v: *Abruzzi, Campania, Puglia, Basilicata, Calabria, secoli xvii-xx*, a cura di P. Frascari, Udine, Casamassima, 1990, pp. 19-71.

22. A. L. BONELLA, *La professione medica a Roma tra Sei e Settecento*, «Roma moderna e contemporanea», 1998, pp. 349-366.

23. R. D'AGOSTINO, *Impegno intellettuale e politico della poesia in Onofrio Riccio*, Napoli, Libr. Dante & Descartes, 2000.

24. L. DI CAPUA, *Del Parere [...] Divisato in otto Ragionamenti, Ne' quali partitamente narrandosi l'origine, e 'l progresso della medicina, chiaramente l'incertezza della medesima si fa manifesta*, In Cologna, s.n.t., MDCCXIV (prima edizione Napoli, Bulifon, 1681), *Ragionamento secondo*, p. 86.

manuscripts also are of invaluable help in assessing Severino's reading habits, and the use he made of books.

Severino paid great attention to the practical aspects of the publishing of his own works. In this, he was not different from the many authors whose recommendations to publishers and typographers, as well as complaints about the haste and inaccuracy of the printing industry, can be read in almost every collection of epistles of the *République des Lettres*. Severino had some problems of his own, in that his works, with a few exceptions, were not printed in Naples, nor in Italy, but in Germany. The history of his difficult relationship with his German publishers is very complicated and interesting, but can not be reconstructed here. Severino pursued a deliberate strategy of publishing his major scientific works abroad. This emerges clearly from his exchanges with Johann Georg Volkamer (1616-1693), the Nuremberg physician who after spending some years studying in Naples and Rome had gone back to his home city from where he acted as a kind of agent for Severino. Much useful information about the German publishing of Severino's works can be also found in his letters to and from Cassiano dal Pozzo, who helped him to find illustrators for scientific drawings, whose accuracy Severino tirelessly and fastidiously tried to attain. Severino planned to print many other works in Germany, regularly promising them as forthcoming in a genre he loved to cultivate: a classified, and ever changing, list of his works. This is a kind of intellectual autobiography through books that reminds us of Campanella's *Syntagma de libris propriis*. In publishing in Germany – in the 1630s already a somewhat declining market, Severino was aiming at a wider readership. But his attitude can be probably also explained by his problems with the Inquisition: almost all of his works were published in his late age and abroad. He published in Naples some works of practical medicine.²⁵

The inventory of Severino's books is in Lancisiana ms. 28, a miscellany also containing a kind of *aide-mémoire* of things to be done. The first entry in the list is «*librariam rite ordinare*»; the last is to remember the need to provide «*sceleta omnigena*» (skeletons of different species) for dissections.²⁶ His attachment to his books was to receive a hard blow in

25. SEVERINO, *De recondita*, cit.; IDEM, *Therapeuta Neapolitanus, seu veni mecum consultor curandarum febrium, & internorum omnium morborum. Inclusa Padanchone affectu pestilente, ac pueros prafocante. Cum commentario Cl. Thoma Bartolini [...]* Qua summa sunt terminus, et cardo factitanda necessaria medicina eruta de scriptis Marci Aurelii Severini, Neapoli, typis Roberti Molli, sumptibus Ioannis Alberti Tarini, 1653. IDEM, *La querela della 'e' accorciata scherzo di Marc'Aurelio Seuerino, philosopho, et medico Napoletano, Academico Otioso, detto l'Assetato. All'illustrissimo signore Cassiano dal Pozzo, commendatore dell'Ordine di S. Stephano*, In Napoli, per Camillo Cavallo, 1644, also published in Naples, is a literary work.

26. Biblioteca Lancisiana, ms. 28, cc. 67r-72v.

1641, when, during his imprisonment, his house and books were ransacked. It has been impossible so far to locate the collection. One very famous book from Severino's library is now in the Houghton Library at Harvard University: it is the only known presentation copy of Harvey's *De motu cordis*, bearing the author's dedication and manuscript reading notes by Severino. Perhaps it is the copy Severino planned to send – or sent? – to the Dutch anatomist Johannes Van Horne, as a note in Lancisiana ms. 50 suggests.²⁷

The inventory of the library is in a double copy, and it lists 685 books in one version and 691 in the second. The first is written in a neat and easily readable hand. The second is a kind of 'working copy'; it reproduces with a few exceptions and some re-ordering the content of the first, and it has *addenda*, corrections, and some book entries cancelled.²⁸ Only in the second version do we find the entry «Harveij de motu cordis». Neither of the copies bears a date, but in the last page of the first one there is an *addendum* for the year 1649 and one for the year 1651, so we may assume that they describe the library during the last years of its owner's life. There also are lists of books bought or received from other people, among them Severino's teacher Latino Tancredi (Plutarch, Philoponus, *Commentary on Physics*, Hesychius, the surgery of Joannes a Vigo, Ingrassia's work *de potu*). Amongst the unnamed books of a «Fr. de corte» we find the entry «Physica Renati Chartesij».²⁹ This is one of the first known evidences of the presence of a book by Descartes in Naples: in the second part of the century, after Severino's death, he was to become the leading philosophical and medical authority.

The books are listed by format (*folio*, *quarto*, *octavo*, *sedicesimo*) but in a somewhat erratic order – not alphabetical – probably reproducing the actual order in which they were placed in the stacks. Accordingly, there is no ordering of books by subject, with the exception of the *folios*, whose authors are listed under the two headings *medici* and *philosophi ac philologi*. The other formats are all listed under the heading *medici*, *philosophi philologi*. There is no heading like 'cyrurgici', or any attempt at a differentiation between surgery and medicine: this can be disappointing from the point of view of the history of library classification, but nonetheless it helps us to focus one of Severino's most strongly held

27. Biblioteca Lancisiana, ms. 50, c. 64r.

28. Biblioteca Lancisiana, ms. 28, cc. 18r-52v ('first' version: c. 18v-c. 25v, and c. 41r-c. 52v; 'second' version, c. 26r-c. 40v). On private libraries and book collections owned by scholars and natural philosophers in early modern age, see *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 1993.

29. Biblioteca Lancisiana, ms. 28, c. 26r.

points: namely, that surgery was the best – or more *efficax*, effective – part of medicine, and that no division could reasonably be drawn between surgery and medicine. Unfortunately, the books are listed in an abbreviated way, with no details given and only a few words (two or three) of description. This means that for many of the titles in the list it is very difficult to give an exact identification of the edition, and much more work needs to be done before more than a cursory glance can be given to the contents of the library.

We find prohibited books in a special section of manuscript 28. But apart from this list, in the two inventory copies there are many titles that can also be found in the various confiscations of Indexed books executed in Naples in the late xvi and early xvii century.³⁰ For instance, we find *opuscula* by Thomas Erastus, the Swiss physician who opposed paracelsianism, and promoted the separation of ecclesiastical and political power. This last was an important issue in Naples, where the *ceto civile* – the middling class to whom Severino, and many practising physicians, belonged – was firmly ‘jurisdictionalist’, in defense of the monarchy’s privileges and authority. We also find Erasmus (the *Adagia*), Pierre Charron (a French edition of *De la sagesse*), and Agrippa of Nettesheim, whose work on the uncertainty of science was to become one of the sources of the *Parere sull’incertezza della medicina*, a sceptical history of medicine, by Severino’s pupil Leonardo Di Capua. There is also – and this is one of the most interesting finds in Severino’s library – the *De umbris idearum* by Giordano Bruno.³¹ There are many other prohibited scientific and medical authors and texts: Leonard Fuchs, Conrad Gesner, Jacopo Zabarella, Simone Porzio – who had been a famous professor at the Naples *Studium* in the previous century.

Is it possible to attempt a classification of Severino’s books? Reading the lists, one gets the impression that the library of a university-trained physician of the early seventeenth century maintained some of the features of medical culture of the previous century, namely the connection between logic, natural philosophy and medicine. The importance of this connection has been stressed by Charles Schmitt, who has retraced its presence in the *De optimo medico* by Pietro Castelli, a good friend of Severino.³² In the *folio* section *Philosophi ac Philologi* we find many commen-

30. See P. LOPEZ, *Inquisizione, stampa e censura nel Regno di Napoli tra Cinquecento e Seicento*, Napoli, Edizioni del Delfino, 1972.

31. Cf. S. RICCI, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno, 1600-1750*, Firenze, Le Lettere, 1990, p. 194 nota.

32. Cf. C. B. SCHMITT, *Aristotle among the physicians*, in *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*, ed. by A. Wear, R. K. French, I. M. Lonie, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 1-15.

taries on Aristotle's work, especially the *De anima* (17 titles). Plato and neo-platonism are only represented by Proclus and Marsilio Ficino. There are many editions of Greek and Latin authors, among them Lucretius (one folio, one octavo), Seneca, the historians and geographers – Strabo, Thucydides, Herodotus, Plutarch in many different formats, and also authors more related with science: Ptolemy, Vegetius (on veterinarian art), Pliny, and Dioscorides.

As might be expected, books on surgery and anatomy largely outnumber other medical books. There is a surprisingly small number of books devoted to pharmacology, given the great number of lists and prescriptions of remedies to be found in the manuscripts. This is one of the main disappointments, together with the almost total absence of books on mathematics, astronomy and mechanics. Natural history is represented by a comparatively small number of books: Fuchs, Gesner, Colonna's *Phytobasanos*, Cabaeus, Johannes Vesling on the *Opobalsamum*, Imperato. One of the most interesting features of Severino's library is the substantial presence of chemistry and iatrochemistry: among the others, we find Oswald Croll, Rubeus on distillation, a *De usu medicinae chymicae*, Heurnius, Brunfels, Petrus Severinus, Daniel Senner, Joannes Lucidus, Quercetanus – many titles –, the opera omnia of Andraeas Libavius, Baptista Sylvaticus, Biringuccio's *Pyrotechnia* and works by Rudolph Agricola.

It is impossible to give here the complete list of surgical authors, from ancients as Albucasis, Paulus of Aegina, to moderns as Falloppius, Vigo, Vidius, Paré, Valleriola, Croce, Ingrassia, Magati, to the books of surgical secrets, to the authors of books on technical details (phlebotomy, cauterization, obstetrics). 'New' surgery was to be the only effective medicine – the only one to show evidence of its operation and of its effects. This is also called 'authentica chirurgia' in some notes – Severino planned to write a book with this title, following the text by Valleriola, one of the authors most well represented in the library. His efforts to use 'extreme' and rapidly effective means to obtain good results in his treatments – the attitude his enemies called cruel – were efforts to develop techniques and instruments which avoided the risks and uncertainties of internal medicine. In a sense, not surprisingly, this was also meant as a *restoration* of ancient surgical knowledge. Severino carefully read, commented and translated works by Celsus, Paulus of Aegina and the Hippocratic surgical works, all of which are well represented in the library. The number of commentaries on Hippocrates may be compared only with the commentaries on Aristotle. Anatomy is also well represented, by Mundinus, Vesalius (three entries), Valverde, Charles Etienne, Riolan, Colombo,

Aquapendente, Zerbi, and Mercati. Internal medicine is not so well represented, even though there are many works by xvi century authors and contemporaries of Severino: Cardano to Paolo Zacchia, Donato Antonio Altomare to Maranta, Fracastoro to Prospero Alpini.

3. NOVA SCIENTIA AND CERTITUDE

Severino was a pupil and a follower of Tommaso Campanella, and to his last days he stressed his intellectual debt and personal loyalty to him, as well as to the tradition of natural philosophy that had Campanella and Bernardino Telesio as its eponymous heroes. In the library we find books by Campanella and by Telesio – a commentary by Sertorio Quatromani – as well as other texts of this tradition, such as the work attributed to Ocellus Lucanus. In one of his last letters to Cassiano, Severino asked for portraits of Telesio and Campanella: we know from evidence in his Inquisition trial that he owned a portrait gallery of famous figures related to medicine, rather than of saints images.

Severino's philosophy, which today may appear to us belonging to a 'losing' or 'un-scientific' part of early modern tradition (Campanella as opposed to Galilei, magic as opposed to mathematical reasoning), is by no means incidental to understanding his medicine and surgery. In one of the most ambitious of his unpublished works, probably written in his youth, the *Nova scientia... Ex Naturae libro investigata*, Severino carefully constructs his own *philosophia naturalis*, based on the idea of a natural logic – superior to any possible 'art' – and on a doctrine of signs he derives from Jacopo Zabarella and Agostino Nifo.³³ He invokes Campanella as his *praeceptor*, proclaims the superiority of mathematical and experimental science over other '*doctrinae*', and sets down some interesting '*axiomata chirurgica*', which show his effort towards the construction of a new and scientific image of surgery.

The rhetoric of innovation and of 'new' science is constant in Severino's writings. The problem of innovatory surgical techniques and instruments is the one he poses most frequently, but what he is really after is a complete 'restoration' of surgery – and medicine: a very ambitious program. A part of his innovation program is the effort towards an innovation of language as an essential move towards a complete

33. The work in Biblioteca Lancisiana, ms. 24: *Nova scientia et nunquam alias audita cyclopaedia. [...] Primum libris duobus enarrata quorum nomine traditur Emphytologice seu logica naturalis et originalis; in posteriore vero describitur physiologia, seu de natura propius assequenda; qua veteres artes in sua principia resolvuntur novae inveniuntur [...] meditationes et exercitationes ex naturae libro vestigatae* (c. 1r).

reform of medical and surgical knowledge. Severino owned books in Latin and Greek, as well as in the vernacular, and a small number of books in French, apparently the only contemporary language to be represented in his library apart from Italian. He knew Greek well – many Greek grammars and *lexica* are in his library – and he delighted in linguistic innovation and names and titles composition in this language as well as in Latin and Italian. Severino took a lively interest in literature, rhetoric, and poetry, and had many books on these subjects in his library – ancient poets such as Tibullus, Propertius, Catullus, moderns such as Dante, Petrarca, Tasso and Marino, and orators as Isocrates, Demosthenes and Cicero. He was interested in the art of memory as well as in physiognomy – Giulio Camillo and obviously Giovan Battista Della Porta are to be found among his books. Severino also planned translations at different levels for his different readers: in the Lancisiana manuscript 50, among his planned works, we find the vernacular translation of the surgery of Albucasis and Vidijs, and the Latin translation of his *Consultationes*.

In Lancisiana manuscript 41 we find many copies and variations of the same discourse – to be used for presentation at doctorates – stressing the certainty of surgery and the uncertainty of medicine. This was a commonplace and a current defense of the art in Renaissance surgery, but Severino transforms it with the idea that ‘certainty’ can be attainable for every healer who can use well his hands (or hers: this is a rather remarkable notation). In spite of his supposed commitment to ‘*ferrum et ignem*’ Severino wrote a treatise about this surgery without instruments: the *Chirurgia inermis* is probably the most fascinating of his works – and one that was never published. Proofs of a title-page, together with dedicatory verses, can be found in the Lancisiana manuscripts.³⁴ This may be considered a very special kind of ‘*magia naturalis*’ in Campanella’s sense: a complete treatise on the art of manipulation as the best available means for healing. The importance Severino assigned to hands as the best instrument, as well as the most ancient, surgeons had at their disposal was also a commonplace, but he gives it a particular, almost mystical meaning (and he also deals separately with each operation the different parts of the hand – fingers, nails, palm etc. – can perform). Apart from the Aristotelian origin of the idea that the hand is the most important of bodily parts (*De anima*, 3.38), and the famous portrait of André Vésale proudly showing (the anatomy of) a hand, one cannot avoid remembering Campanella’s claim that since everything natural

34. See Biblioteca Lancisiana, ms. 50.

has sensibility, touch is the most diffused and the most noble of the five senses.³⁵

4. SURGERY AND AUTHORSHIP: TIBERIO MALFI'S *BARBIERE*

Severino's works show that surgery is in a position similar to other forms of technology: crafts and techniques can be learned from (and taught or re-taught to) 'mechanici'. To what extent did barber-surgeons share their crafts, and techniques and instruments, with 'learned' university-trained surgeons and *physici* working in the field of surgery? One very remarkable book, *Il barbiere* (the Barber-surgeon) was published in Naples in 1629, a copy of which can be found in the Severino book list. The author was Tiberio Malfi, one of the *consules* of the barber-surgeons corporation. The publisher was Ottavio Beltrano, a printer who like Severino came from Calabria and disappeared from the city scene in 1647, after the end of the anti-Spanish revolt. The book was exquisitely printed, with an illustrated and elaborate title-page, and many images: engravings with scenes of bloodletting; xylographies of portraits of famous barbers, and of surgical instruments. The text was preceded by the usual paratext of learned books: poetry, some of it in Latin, and written by members of the Accademia degli Oziosi, the leading cultural circle of the city.³⁶

The most interesting feature of the book is the connection its author establishes between the history of Surgery and Cosmetic art (*Decoratoria*) and the broader theme of the origins, and subsequent developments, of Arts and Sciences. There undoubtedly are echoes of humanistic discussions on liberal arts in this subject, as well as reminiscences of texts devoted to 'theaters' of arts and professions (the best known is probably Tommaso Garzoni's *Piazza Universale*). In Naples the theme was to be treated and developed many times in the subsequent decades, under the pressure of practical and political issues, namely, the tendency of the *ceto civile*, the middling class, to legitimize its pretensions to a participation in the governance of the city (and Kingdom). But – as Giambattista Vico's example shows – there also is a 'longue durée' of the intellectual relevance of this theme, whose importance for the construction of 'modern' knowledge was strongly felt.

35. Severino recalls Campanella's teaching on this point in his *Nova Scientia*: Lancisiana ms. 24, c. 140r sgg.

36. For another barber-surgeon in the Accademia degli Oziosi, see, G. DE MIRANDA, *Riti di passaggio. Gli ultimi anni di Giambattista Basile e la memoria dell'apprendistato poetico*, «Napoli nobilissima», 2001, pp. 71-80.

In the first chapter of the book (*Del primo nascimento, e della Costituzione dell'Arte del Barbiero*) the author deals at length with the excellence of the Art of the Barber, from the point of view of Cosmetics as well as from the point of view of Surgery: in fact, both co-operate with nature in improving defective bodily forms. The author claims that the art of the Barber-Surgeon is a liberal and not a mechanical one; and that it is a part of medicine in its own right.³⁷ The divorce between medicine and surgery is due to «la necessità, madre & inventrice delle arti», which takes into account the need for the effective treatment of «ferite, & mali, che di repente avvengono».³⁸ In tracing the history of the art – born with civilization, since men first of all cut their beards and hair when emerging from *sylvae* and founding cities – the author states that it has been taught to men by Nature herself, and that «Questa [...] ha per proprio privilegio, e singolare prerogativa co'l tatto immediato delle mani lo stesso huomo ha per soggetto».³⁹

The author also recalls having discussed bloodletting with Giulio Jasinolo, and having assisted at many dissections – including a demonstration of the veins of the liver involving a particular preparation technique – performed by Marco Aurelio Severino. The author also says that even if Barber-Surgeons are to follow the prescriptions of physicians, they have to know how to deal with difficult cases without them. The second part of the book is a practical and deontological treatise, teaching barbers how to behave in the presence of patients, what to do in their leisure time (study anatomy and pharmacology), and how to perform difficult operations. The book was reprinted in 1629 with a slightly different title.⁴⁰

The authorship of this book is to be attributed Marco Aurelio Severino himself, if we are to believe the information in a list of his printed works in the Lancisiana manuscript 50, where we read the line «il Barbieri in 4° in Napoli sotto il nome di [under the name of] Tiberio Malfi».⁴¹ This would

37. T. MALFI, *Il Barbieri di Tiberio Malfi da Monte Sarchio Barbieri, e Consule dell'Arte in Napoli Libri Tre. Ne' quali si ragiona dell'eccellenza dell'Arte, e de' suoi Precetti. Delle Vene, e regole d'aprirle; Dell'applicazione de' remedi chirurgici appartenenti al mestiere. Con Figure Anatomiche, e di nuovi strumenti*, In Napoli, appresso Ottavio Beltrano, 1626, pp. 3-4.

38. Ivi, p. 56.

39. Ivi, p. 6.

40. T. MALFI, *Nuova prattica della decoratoria manuale et della sagnia; l' una a barbieri, et l' altra a chirurgici singolarmente necessaria, con le cose Anatomiche: con nuoui Instrummenti, & con le operationi varie dell' Artifice per vaghe Figure evidentemente rappresentate*, Napoli, Ottavio Beltrano, 1629.

41. Biblioteca Lancisiana, ms. 50, c. 90r. A late echo of the incomplete anonymity of Severino's authorship is probably to be read in the entry about Malfi in G. MATTHIAE, *Conspectus historiae medicorum chronologicus*, Gottingae, apud viduam Vandenhoek, 1761, p. 697: «Tiberius Malphus, (i.e., Marcellus Malpighi) cujus Institutiones Chirurgiae Germanice etiam conversae sunt». On scientific authorship in the xvii century, see A. JOHNS, *The nature of the*

also be the first work published by Severino. In 1626 Severino was 41, already a teacher in the *Studium* and a hospital surgeon. Whatever the reasons for keeping anonymity, it is not entirely clear why he should have chosen to risk his reputation in writing a book devoted to «bridge the gulf» between learned surgeons and barber-surgeons. Possibly, in this case we are facing a case of co-authorship, with the learned Severino helping a potential ally, if not a friend, to publish a sort of *manifesto* of his art, thus advocating a medical practice whose scientific worth he had appreciated, and indirectly helping – and controlling – a corporation of medical practitioners to gain power and recognition on the city scene. It may be worth noting that in 1650 Tiberio Malfi published another book that underwent many reprints, the *Riflesso dell'huomo interiore, ove con semplice stile in forma di dialogo s'intruisce l'anima nella cognitione di se stessa e di Dio*.⁴² If this had been written some fifteen years later, it could have been called a quietist text. Quietism – with its ambiguous rejection of the ecclesiastical establishment and rites, and its focusing on the 'inner self' – was widely diffused in Naples, especially in the learned *milieu* of the Cartesians in the 1670s, but its origins have been traced to unorthodox religious groups active in Naples in the first decades of the xvii century.⁴³ The hypothesis for Severino to have had some involvement in the activity of these groups is a tempting one, for which there is as yet no evidence.

Even if Severino can not be deemed to represent the average of his colleagues, not even of his university colleagues, his culture, his books, and the very broadness of his interests and of his library, show that in the first half of the xvii century surgery was a discipline with learned roots and learned forms of expression. In an unexpected and somewhat paradoxical way, Severino's surgery is derived from, and developed using categories taken from, his philosophical beliefs and knowledge. Quoting Charles Schmitt and Charles Webster: «the example of Severino powerfully substantiates the view so long expressed by Walter Pagel, that the emergence of scientific physiology in the seventeenth century can only be properly understood by reference to underlying philosophical debates».⁴⁴ It may seem strange to apply this conclusion to surgery and

book: *print and knowledge in the making*, Chicago and London, Chicago University Press, 1998; D. BERTOLONI MELI, *Authorship and teamwork around the Cimento Academy: mathematics, anatomy, experimental philosophy*, «Early Science and Medicine», vi, 2000, pp. 65-95.

42. T. MALFI, *Riflesso dell'huomo interiore, ove con semplice stile in forma di dialogo s'intruisce l'anima nella cognitione di se stessa e di Dio* [...] Abbellito, e corretto da [...] Gio. Battista da S. Pietro domenicano, In Napoli, appresso C. Lucio, 1650. Malfi is probably also the founder in 1655 of a hospital 'dei poveri cionchi': cf. A. MUSI, *Medici*, cit., p. 43.

43. See R. DE MAIO, *Società e vita religiosa a Napoli nell'età moderna, 1656-1799*, Napoli, 1971.

44. SCHMITT, WEBSTER, *Marco Aurelio Severino*, cit., p. 71.

surgical techniques. But, as we have seen, the least that can be said is that Severino was using his learning and his position to establish a connection and an exchange with 'lower' surgical practitioners and practice. This was a political issue, but also a philosophical one. The idea that a learned natural philosopher could learn from, and cooperate with, craftsmen and technicians, was one of the most serious challenges to the 'old' culture of the schools. Surgical manual techniques were no exception to the rule. As Severino wrote in his *Nova Scientia*, «Thom. Campanella mihi perhibuerit saepe, plus ex opificibus artium mechanicarum se didicisse, quam ex plerisque libris». ⁴⁵

As a conclusion, we can point to the lack of transmission of Severino's surgical and medical practice to his numerous pupils and followers. When in the 1690s the printer Antonio Bulifon, a Frenchman based in Naples, decided to publish some of Severino's manuscripts, he carefully avoided the medical and surgical works – for which he had nonetheless asked for printing licences: he published Severino's literary works, the *Filosofia degli Scacchi*, the commentaries on Giovanni della Casa's *Rime*, and some of his letters, dealing with moral themes. ⁴⁶ This may have been the caution of a bookseller, even if Bulifon was the printer to Neapolitan 'freethinkers' and scientists. But in fact not one of Severino's brilliant pupils – Tommaso Cornelio, Leonardo Di Capua, Lucantonio Porzio, all of them more or less famous and active on the Italian medical scene – pursued his anatomical or surgical researches. The tradition of a 'surgical' way to medicine had the same destiny as Severino's manuscripts, and was to reappear in Rome only at the beginning of the XVIII century. Giovanni Maria Lancisi, who bought the manuscripts from a Neapolitan physician, Giovanni Battista Guarnieri, was the promoter of a 'new alliance' between medicine and surgery, to be established in the S. Spirito Hospital, where the Lancisiana library is housed. In the S. Spirito, surgeons and physicians were to work together and to be educated together. This favoured the birth of a new surgical and anatomical science, the Italian tradition of pathological anatomy, and later on the teaching and training of surgeons at the university.

45. Biblioteca Lancisiana, ms. 24, c. 142r.

46. Cf. M. A. SEVERINO, *La Filosofia ovvero il perche degli scacchi per cui chiaramente si mostra Prima l'artificio della fabbrica universale, poscia la ragion particolare della ordinanza, & degli andamenti tutti degli Scacchi: Trattato Non tanto per lo gradevole scherzo, quanto per la riposta contezza delle cose pregiato*, In Napoli, a spese d'Antonio Bulifon, 1690, *Epistola a' lettori*.

VINCENZO LAVENIA

«CONTES DES BONNES FEMMES».
LA MEDICINA LEGALE ITALIANA,
NAUDÉ E LA STREGONERIA*

SUMMARY

The relationship between Italian and French *libertinage* is still controversial amongst scholars in early modern intellectual history. Libertine essays on superstition and witch-hunting constitute an important field of research. Naudé dealt with the same questions in his *Apologie* (1625), as well as in later writings and letters. The present article argues that influences of his work can be traced in Paolo Zacchia's (1584-1659) *Quaestiones medico-legales*, and especially in the part devoted to the refutation of the diabolical mark and its proofs. Although Italian natural scientists were oftenly subject to censorship and dependent on the Roman Curia, a closer examination reveals that they achieved a broader independence than scholarly research has shown until now.

NEL XVII secolo circolava un noto luogo comune: quello per cui, dato il numero di tre medici, si poteva rinvenire un ateo. Ma ve n'era un altro, e non meno diffuso: l'Italia descritta come terra di irreligione *perché* sede del papato. In proposito basti sfogliare i *Naudaeana et Patiniana*, stampati nel 1701.¹ Il sospetto, compiaciuto, di scarso fervore religioso vi si appuntava anzitutto sui naturalisti, che, proprio perché indagavano sugli arcani del mondo, non avevano fede autentica.² Cremonini «nihil habebat pietatis, et tamen pius haberi volebat», si legge in un bel passo che associa miscredenza e simulazione: «intus ut libet, foris ut moris est».³ Il legame tra l'ateismo e la finzione era un effetto della censura – si ricordava in un altro brano –, che tuttavia non colpiva sempre i libri di scienza (non almeno nelle licenze di lettura, si affermava).⁴ L'Italia, dunque, terra di libertini; di atei che insinuavano dubbi, con il pretesto di

* Il presente lavoro è frutto di un intervento per la Tavola rotonda «Il libertinaggio a Roma e nell'Europa della prima età moderna», organizzata dall'Istituto Olandese di Roma (11 e 12 dicembre 2003). Ringrazio il prof. Brett Treffers e il dott. Hans Cools per l'invito a partecipare.

1. Sull'opera cfr. F. WILD, *Naissance du genre des Ana (1574-1712)*, Paris, Champion, 2001, pp. 473-493. Ringrazio Jean-Pierre Cavallé per la segnalazione bibliografica.

2. *Naudaeana et Patiniana, ou Singularitez remarquables prises des conversations de mess. Naudé et Patin*, 2^a ed., Amsterdam, chez François Vander Plaats, 1703, Naudé, p. 46: «l'Italie est pleine des libertins et d'athées». E ancora il detto «*Si atheus essem, Romae essem*», tratto, si legge, dalle epistole di Casaubon, p. 10. Cfr. anche p. 8, «L'Italie et pleine et abonde en ce sortes des gens, qui pénètrent le plus avant qu'il leur est possible dans la nature, et ne croient rien plus».

3. Ivi, pp. 55-57.

4. Cfr. ivi, p. 58.

istruire e di confutare. Tutto ciò si accompagnava alla confutazione di alcuni miracoli⁵ e, nelle pagine di Patin, più che in quelle di Naudé (non era certo la professione a spiegare lo scarto), delle credenze nei malefici. Le tesi di Bodin erano definite «mera figmenta»,⁶ il caso di Loudun attribuito alle manovre di Richelieu⁷ e le possessioni dichiarate frutto dei morbi della matrice o della furberia fratesca.⁸

Negli anni Settanta del Novecento Paul Kristeller ha negato valore alla silloge, responsabile a suo parere di fare da supporto a una sorta di 'mito della irreligione' della prima età moderna radicato soprattutto negli studi francesi.⁹ Si è trattato di una ripresa, pur implicita, delle tesi di Febvre sull'incredulità nel Cinquecento,¹⁰ a cui sembra aderire anche Popkin.¹¹ Cavaillé, più di recente, ha preso le parti del testo, nella sua sostanza lo specchio abbastanza fedele di un mondo per cui è lecito parlare di irreligione.¹² Sulla scorta di Leo Strauss, e in sintonia con Pérez Zagorin,¹³ egli ha ricordato che la libertà di esprimersi dovrebbe essere valutata tenendo conto degli apparati repressivi e dei procedimenti di simulazione o dissimulazione messi in atto per mascherare verità scomode. E ha invitato a guardare all'Italia e alla tradizione naturalistica come fertili terreni di incontro tra gli *esprits forts* di diverse regioni dell'Europa.¹⁴ In tema di magia Isabelle Moreau ha analizzato due lettere di Cyrano (*Contre e Pour le sorciers*) per mettere in luce una procedura retorica libertina: due esposizioni simili, ma l'una dichiarata come ragionevole e l'altra ben ridicolizzata.¹⁵

5. Vedi ivi, p. 31. Celebre il passo che ridicolizza i prodigi di san Filippo Neri (pp. 104-105).

6. Nella parte dedicata a Patin, p. 4.

7. Vedi ivi, p. 9.

8. Cfr. ivi, p. 96.

9. Cfr. P. O. KRISTELLER, *Between the Italian Renaissance and the French Enlightenment: Gabriel Naudé as an Editor*, «Renaissance Quarterly», xxxii, 1979, pp. 41-71, pp. 42-43.

10. Cfr. L. FEBVRE, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, 1942, trad. it. *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI: la religione di Rabelais*, Torino, Einaudi, 1978.

11. Cfr. R. H. POPKIN, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, ed. del 1979, trad. it. *La storia dello scetticismo da Erasmo a Spinoza*, Milano, Anabasi, 1995, in part. p. 128.

12. Vedi *L'historiographie de l'irreligion: le relais italien*, in *Sources antiques de l'irreligion moderne: le relais italien, XV^e-XVII^e siècles*, eds. J.-P. Cavaillé et D. Foucault, Toulouse, Collection de l'é.c.r.i.t., 2001, pp. 3-13. Un approccio per più aspetti diverso in N. DAVIDSON, *Unbelief and Atheism in Italy, 1500-1700*, in *Atheism from Reformation to the Enlightenment*, eds. M. Hunter and D. Wootton, Oxford, Clarendon, 1992, pp. 55-85.

13. Cfr. P. ZAGORIN, *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*, Cambridge (Mass.)-London, Harvard UP, 1990, in part. pp. 289-330.

14. Cfr. anche J.-P. CAVAILLÉ, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVII^e siècle*, Paris, Champion, 2002.

15. Cfr. I. MOREAU, *Pour un protocole de lecture libertine: Pour ou Contre les sorciers*, «La Lettre clandestine», ix, 2000, pp. 314-327.

La stregoneria può risultare un campo fecondo in cui coltivare le indagini sulla tradizione libertina e sui rapporti tra pensatori francesi e italiani. Ed è lecito chiedersi se sia stato solo quello di ridicolizzare il dispositivo adottato più di frequente da quella corrente di pensiero (un dispositivo che, è bene ricordarlo, usò più di ogni altro Vanini).¹⁶ Zagorin ricorda per esempio un passo di Robert Burton, nella sua *Anatomy of Melancholy* (1621), che individuava nella scelta di spiegare i fenomeni soprannaturali con cause naturali la spia di un atteggiamento occultamente 'ateo'.¹⁷ In principio si può collocare Pomponazzi e la disputa sull'immortalità dell'anima: ancora una volta il naturalismo italiano. Occorre poi aggiungere che sul nodo della stregoneria la genealogia culturale non riconduce solo negli studi di Padova. In un saggio recente e condivisibile, analizzando l'*Apologie* in difesa dei presunti maghi di Naudé (1625), Nelles ricorda che un secondo nome da fare è quello di Johannes Wier, oggetto di una recente e acuta ricerca.¹⁸ Se Naudé contrapponeva Wier e Jean Bodin come i due estremi della disputa demonologica del Cinquecento, entrambi da condannare, Nelles rileva come il libertino applichi in questo caso un dispositivo di simulazione perché si rifà a Wier e, in un certo senso, ne completa l'opera con più audacia, specie sul terreno delle prove giudiziarie.¹⁹ Si può dissentire dall'ultima considerazione, ma credo che si tratti di una pista giusta: libertina è non tanto e solo la negazione della credenza nelle streghe, ma la sua corrosione con l'uso di autori come il Peretto o Wier; con il ricorso al naturalismo e, in prospettiva, con una fine demolizione delle prove medico-giuridiche che garantivano l'apertura di processi.

In questo senso l'Italia ha la sua parte. Un'Italia gravata dal giudizio di Pintard, che sottolineò la delusione di Naudé di fronte alla timidezza dei circoli romani sulla via della libertà di giudizio.²⁰ Il passo più significativo,

16. Cfr. G. C. VANINI, *De Admirandis naturae [...] arcanis*, Lutetiae, apud Adrianum Perier, 1616, rist. anast. Galatina, Congedo, 1985, pp. 404-409, 468-480. Vedi quanto scrive G. ERNST, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, Angeli, 1991, pp. 220-236. Su Vanini cfr. gli Atti del convegno *Giulio Cesare Vanini e il libertinismo*, a cura di F. P. Raimondi, Galatina, Congedo, 2000.

17. Cfr. ZAGORIN, *op. cit.*, p. 292. Più in generale, e per l'area tedesca, cfr. C. GILLY, «*Qui negat diabolium, atheus est*». *Atheismus und Hexenwahn*, in *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrgs. von Fr. Niewöhner und O. Pluta, Wiesbaden, Harrassowitz, 1999, pp. 337-354.

18. Vedi M. VALENTE, *Johann Wier. Agli albori della critica razionale dell'occulto e del demonico nell'Europa del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2003.

19. Cfr. P. NELLES, *Histoire du savoir et bibliographie critique chez Naudé: le cas de la magie, «Corpus»*, xxxv, 1999, n. sp. *Gabriel Naudé: La politique et les mythes de l'histoire de France*, eds. R. Damien et Y.-Ch. Zarka, pp. 117-132.

20. R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Nouvelle édition augmentée, Genève, Slatkine, 1983, p. 246 sgg.

in un'opera che resta come testata d'angolo degli studi sul libertinismo, segue alla narrazione di un episodio che Naudé raccontò per lettera a Peiresc il 29 marzo 1636. Si era recato alla Vaticana, allora custodita da un prefetto «di poco senno» e di molto zelo, egli scrive, e aveva trovato esposto un curioso testo, la *Synagoga Daemonum* di Umbertus de Costa, di fine Quattrocento, in cui si negava la realtà del volo notturno delle streghe, con tanto di approvazioni della Sorbonne. Naudé si mostra felice di essersi imbattuto in una pezza d'appoggio alla propria opinione, per di più molto antica e autorevole; ma Giustiniani fa sparire il libro, irritato, prima che egli possa copiarlo.²¹ Segnale di un clima di intolleranza, che ostacolava la libertà di studio. Eppure il libro era esposto.

Nell'introdurre una fondamentale raccolta di studi Gregory ha avuto il merito di insinuare qualche dubbio sul pessimismo di Pintard (condiviso da Spini e dalla Charles-Daubet).²² Ha invitato a guardare all'ambiente romano, a figure come quelle di Cassiano del Pozzo e di Paganino Gaudenzi, al circolo di amici di Naudé, e ha indicato nella presenza testuale di alcuni autori e nella tradizione naturalistica, ancora una volta, il futuro terreno di scavo.²³ Meno cauta, Anna Luisa Schino ha ribadito più tardi il giudizio di Pintard, ricordando tra gli altri la figura di Paolo Zacchia, fondatore della medicina legale, reo di non aver dato spazio nelle sue opere «alla critica mordente delle più viete opinioni tradizionali».²⁴ Giudizio, come spero di dimostrare, dettato forse da una frettolosa lettura delle *Quaestiones medico-legales*, soprattutto della parte dedicata alle presunte malattie diaboliche, alle streghe e ai fenomeni soprannaturali. Eppure si poteva ricordare la figura, meno nota, di Antonio Santorelli, un medico elogiato per la presa di distanza dalle superstizioni;²⁵ o si poteva insistere sulle pagine di Gian Vittorio Rossi e sull'*Eudemia*, che Naudé propagandò

21. *Les correspondants de Peiresc, Lettres inédites*, 2 voll., XIII, G. NAUDÉ, *Lettres inédites écrites d'Italie à Peiresc, de 1632 à 1636*, Paris, Techener, 1887, rist. anast. Genève, Slatkine, 1972, p. 71 sgg.

22. Cfr. G. SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, 2ª ed., Firenze, La Nuova Italia, 1983; F. CHARLES-DAUBET, *Gabriel Naudé et l'Italie au temps de Mazarin*, in *La France et l'Italie au temps de Mazarin*, ed. J. Serroy, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1986, pp. 101-108, p. 104.

23. Cfr. T. GREGORY, *Il libertinismo della prima metà del Seicento. Stato attuale degli studi e prospettive di ricerca*, in *Ricerche su letteratura libertina e letteratura clandestina*, Firenze, La Nuova Italia, 1981, pp. 3-48. Cfr. anche IDEM, *Aristotelismo e libertinismo*, in *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, a cura di L. Oliveri, Padova, Antenore, 1983, vol. I, pp. 279-295. Ma vedi adesso IDEM, *Apologeti e libertini*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXIX, 2000, pp. 1-35 (per la critica della demonologia pp. 13, 22 sgg.).

24. A. L. SCHINO, *Incontri italiani di Gabriel Naudé*, «Rivista di storia della filosofia», XLIV, 1989, pp. 3-35, p. 20.

25. Cfr. PINTARD, *op. cit.*, p. 251.

in Francia come testo corrosivo (anche per la critica alle possessioni).²⁶ Thomas Cerbu, infine, ricorda che il bibliotecario di Mazzarino promosse l'edizione francese dell'opera di Zacchia.²⁷ Non credo che si tratti di segnali di poco conto. Né sarei del tutto convinto dell'analisi che la Schino compie, in un altro contributo, dell'*Apologie* di Naudé. Penso infatti che la scelta di ricondurre la magia naturale entro i termini della ragione non denoti affatto la volontà di conservare la tradizione ermetica.²⁸ Naudé si formò nella Francia che avversava la circolazione di Paracelso, tenuto per un abile ciarlatano. Osteggiava i rosacroci, il neoplatonismo e le loro concessioni al soprannaturale. Si sarebbe recato nella Padova di Cremonini,²⁹ patria di un ortodosso aristotelismo che, se pur progressivamente sterile, bastò a garantire dalle credenze facili nelle streghe. Storico della demonologia, come ha sottolineato a più riprese Bianchi, Naudé adottò un punto di vista che legò insieme medicina, disanima della tradizione e del concetto di autorità e attacco al *consensus gentium* in tema di stregoneria e di malefici.³⁰ Era l'indicazione di un metodo, ma anche un progetto che, in buona sostanza, poteva vedere impegnati i medici e i naturalisti.

Inoltre, se si guarda all'ultimo capitolo dell'*Apologie*, si potrà osservare che la difesa dei presunti maghi mira anche alla demolizione dei processi di stregoneria contro la gente incolta.³¹ Con una consapevolezza precisa

26. Vedi G. NAUDÉ, *Lettres de Gabriel Naudé a Jacques Dupuy (1632-1652)*, ed. Ph. Wolfe, Alberta, Alta, 1982, ad ind. Cfr. IANUS NICIUS ERYTHRAEUS (Gian Vittorio Rossi), *Eudemiae libri VIII*, Lugduni Batavorum, ex officina Elzeviriana, 1637, l. VII, pp. 259-263. Si narra di un immaginario regno in cui un gruppo di «circumforanei» finge la vessazione di una donna, spinta a «clamare, ejulare [...], vario linguarum genere uti» per estorcere denaro alla folla credula.

27. Cfr. T. CERBU, *Naudé as Editor of Cardano*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, Angeli, 1999, pp. 363-375, p. 366 nota. Su Naudé editore di Cardano vedi inoltre I. McLEAN, *Cardano and his Publishers 1534-1663*, in *Girolamo Cardano. Philosoph Naturforscher Arzt*, hrsg. von E. Keßler, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994, pp. 309-338, in part. pp. 330-333. L'attenzione di Naudé per la stampa delle parti dell'opera di Zacchia è attestata dalle lettere: *Les correspondants de Peiresc*, XIII, cit., pp. 41-43.

28. Cfr. A. L. SCHINO, *Tradizione ermetica e astrologia giudiziaria in Gabriel Naudé*, «Atti e memorie dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria», n. s. XLIII, 1992, pp. 131-227, in part. pp. 146, 218.

29. Cfr. F. CHARLES-DAUBERT, *La fortune de Cremonini chez les libertins érudits du XVII^e siècle*, in *Cesare Cremonini. Aspetti del pensiero e scritti*, a cura di E. Riondato, A. Poppi, Padova, Accademia Galileiana di Scienze, Lettere ed Arti, 2000, vol. I, pp. 169-192.

30. Cfr. L. BIANCHI, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano, Angeli, 1988, pp. 11-37; IDEM, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Napoli, Bibliopolis, 1996, e *Renaissance et libertinage chez Gabriel Naudé*, «Libertinage et Philosophie au XVII^e siècle», II, 1997, pp. 75-90.

31. Vedi G. NAUDÉ, *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, in *Libertins du XVII^e siècle*, vol. I, ed. J. Prévot, en collaboration avec Th. Bedouelle, É. Wolff, Paris, Gallimard, 1998, pp. 137-380, in part. p. 380. Naudé infatti chiude evocando le «calomnies» che colpiscono ancora gli «innocents» nei processi.

del recente indebolimento del fronte della ragione. In un passo significativo Naudé bolla Andrea Cesalpino,³² erede del pomponazzismo, che nella *Daemonum investigatio peripatetica* (1580), per ragioni di opportunismo che Paola Zambelli ha avuto il merito di analizzare, contribuì a dare autorevolezza alla credenza nelle possessioni e a mettere in crisi la posizione di coloro che negavano la presenza dei diavoli nei testi dello Stagirita.³³ Pochi anni dopo un medico influenzato dal neoplatonismo, Gianbattista Codronchi, una sorta di Bodin italiano ancora poco studiato,³⁴ ebbe gioco facile a mischiare esorcistica e critica del naturalismo per incoraggiare la caccia alle streghe e il rifiuto dei testi di scuola ippocratico-galenica che attribuivano le malattie soprannaturali alla melancolia o all'illusione. In quella battaglia, gli attacchi a Wier e Pomponazzi non si contarono.³⁵ A distanza di alcuni decenni Naudé ribadiva che l'Aristotele vero non era quello di san Tommaso e dei suoi commentatori, ma quello dei naturalisti di ortodossa scuola padovana.³⁶ Altro bersaglio critico era Bodin, preso di mira in una pagina in cui, contrapposto a Wier come altra estremità di un arco di opinioni sulle streghe, il giurista veniva confutato e Wier salvato. Pur di bollare la *Démonomanie* Naudé non esitava a rispolverare contro il suo autore l'accusa, cara ai gesuiti, di criptogiudaismo, mentre taceva della fede di Wier.³⁷ In apparenza Naudé attaccava i demonologi in nome dell'interesse per l'individuazione dei colpevoli. In apparenza la critica si rivolgeva alle «histoire et fictions ridicules». Ma la sostanza era altra, come rivelano la presenza testuale di Cardano, la scettica riproposizione di scene sabbatiche, l'attribuzione dei fenomeni d'estasi agli umori malinconici, la ripresa di Lemnio e il riferimento alla capacità illusoria del diavolo. Alla base era l'attacco ai «platoniciens», rei di aver dato credito alle superstizioni.³⁸

32. Cfr. il profilo di A. DE FERRARI, voce *Cesalpino, Andrea*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1960- (=DBI), vol. 24, pp. 122-125.

33. Cfr. P. ZAMBELLI, *Scienza, filosofia, religione nella Toscana di Cosimo I*, in *Florence and Venice: Comparisons and relations*, vol. II, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 3-52, pp. 10-17; EADEM, *L'ambigua natura della magia*, Milano, Il Saggiatore, 1991, *passim*.

34. Ma cfr. C. COLOMBERO, voce *Codronchi, Giovan Battista*, in DBI, vol. 26, pp. 604-605. Vedi inoltre le lettere edite in A. SIMILI, *Spigolature mediche fra gli inediti aldrovandiani*, «L'Archiginnasio», LXXIII-LXXV, 1968-1970, pp. 361-488 (pp. 389-409). E quanto ha scritto A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996, p. 470.

35. Vedi G. CODRONCHI, *De morbis veneficis ac veneficiis libri IV*, Venezia, apud Franciscum de Franciscis, 1595. Sulla polemica di Codronchi contro Pomponazzi cfr. G. ZANIER, *Ricerche sulla diffusione e fortuna del De incantationibus di Pomponazzi*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pp. 65-70.

36. Vedi G. NAUDÉ, *Apologie*, cit., p. 262 sgg. Per l'attacco a Cesalpino, in part. pp. 264-265.

37. Cfr. *ivi*, pp. 192-194. Naudé ricorre, in particolare, agli scritti di Antonio Possevino. Aperte lodi di Wier a p. 182 e a p. 211.

38. *Ivi*, p. 264.

Certamente aristotelico era Antonio Santorelli, al quale Naudé si rivolse in una lettera del 1639, dopo la lettura dell'*Antepraxis*, felice che il medico non avesse dato seguito a «vetularum deliramenta» e a ridicole narrazioni superstiziose.³⁹ Nato nel 1581, formatosi a Padova, chiamato a Napoli per insegnare medicina teorica, protomedico della città partenopea dal 1648 al 1653, anno della morte, Santorelli, che Campanella ricorda in un passo dei *Medicinalia*,⁴⁰ mandò alle stampe l'*Antepraxis Medica* nel 1622 (l'opera ebbe in seguito diverse ristampe).⁴¹ Era un testo complesso, in cui il nodo delle malattie demoniache veniva trattato nei capp. XII-XVI del l. II. Santorelli anzitutto smentiva l'esistenza del fascino, ricondotto, contro le opinioni del tempo, «in causas internas et humores». ⁴² E così faceva per il potere di nuocere attribuito dalle medicine alternative a immagini, statue, liquidi mestruali, parole e diavoli. «Peripatetici – scriveva – non possunt docere cur Intelligentiae [...] ea patrent facinora». ⁴³ Egli prendeva tuttavia le distanze da Pomponazzi, laddove questi aveva parlato della possibilità di suscitare malattie, tempeste, morti, con la virtù dell'immaginazione: opinione «non minus falsa quam impia»; ma lo faceva per sostituire alla credenza nella realtà dei poteri della fantasia quella nelle sue virtù illusive. Una posizione, dunque, più avanzata. ⁴⁴ I morbi sopravvenivano perché l'immaginazione produceva ora tristezza, ora timore; o perché portava alla luce stati patologici latenti. E dunque molti «qui daemones dari negant [dicunt] eos tantum esse maleficiatos qui maleficiatos esse suspicantur». Si trattava certo di persone empie, e tuttavia, aggiungeva, «puto id esse frequenter verum». Il sospetto di stregoneria creava la stregoneria; il timore di essere posseduti portava il diavolo in corpo:

39. G. NAUDÉ, *Epistulae* [...], Genevae, sumptibus Ioh. Hermann Widerholt, 1667, pp. 638-644. In segno di apprezzamento Naudé inviò a Santorelli una copia del suo *Syntagma*.

40. Cfr. *Medic.*, p. 378. Santorelli fu medico di Campanella durante la prigionia di Castel dell'Ovo (1609). Cfr. AMABILE, *Castelli*, vol. I, p. 132. Per i rapporti di Campanella con Naudé cfr. *ivi*, p. 452 sgg. La presa di distanza del libertino si fece netta proprio nei mesi in cui apparvero a stampa i *Medicinalia*. Campanella, scrisse a Peiresc, credeva a «toutes sortes de contes» e fingeva relazioni con i diavoli, infarcendo i *Medicinalia* di «exemples fabuleux» (28 settembre 1635, *ivi*, vol. II, app., pp. 264-265; cfr. PINTARD, *op. cit.*, p. 256). Malgrado la lode, non è difficile immaginare la reazione di Santorelli nei riguardi di un'opera che si apriva definendo la medicina «quaedam magica praxis» (*Medic.*, p. 1) e trattava di malattie diaboliche (cfr. *ivi*, p. 79).

41. Cfr. S. DE RENZI, *Storia della medicina in Italia*, vol. IV, Napoli, Sebezio, 1846, rist. anast. Bologna, Forni, 1988, pp. 350-351; L. THORNDIKE, *A History of Magical and Experimental Science*, New York, Columbia U.P., 1958, vol. VII, p. 518; vol. VIII, p. 335; D. GENTILCORE, *Healers and Healing in Early Modern Italy*, Manchester and New York, Manchester U.P., 1998, pp. 29-55.

42. Vedi A. SANTORELLI, *Antepraxis medica. Secundo edita*, Neapoli, apud Dominicum Maccaranum, 1633, p. 54.

43. *Ivi*, p. 66.

44. *Ivi*, pp. 47-50, in part. p. 49.

«sunt [...] maleficia – si legge – quandoque imaginaria et male quamplures se habent, quod maleficiosos et demoniacos esse suspicantur: patet nam multi ab hisce affectibus liberantur imaginatione dumtaxat correctata». Anche la fede cieca nelle reliquie e negli indemoniamenti andava corretta. Santorelli narrava il caso di un giovane, che, pentitosi di avere abbracciato lo stato ecclesiastico, aveva finto di essere vessato, aggiungendo al curioso racconto (non l'unico nel testo) un inciso: «raro maleficia occurrunt». Si trattava in buona parte di fissazioni del volgo, supportato da medici ed esorcisti disonesti; o di simulazioni nate tra le mura di monasteri e conventi, popolati di religiosi costretti ai voti e stanchi della vita regolare. Di streghe e maghi Santorelli non intendeva ragionare («quomodo [...] cognoscat Daemon magum invocantem, an per propriam essentiam, an per speciem, non est medicorum indagare», si legge). Ma parlava, e a lungo, delle suggestioni e di simulazione, capaci di spiegare buona parte dei casi di possessione e di maleficio.

Ma perché allora, si chiedeva Santorelli, si evocavano spesso streghe e malefici; e perché anche da parte delle autorità si dava credito a convulsioni, accuse, profezie e processi? Forse, insinuava il medico, perché con il soprannaturale era più facile emendare gli errori di un popolo; più facile ottenerne il rispetto per il governo civile e religioso; più facile sostenere la fede nell'immortalità dell'anima: «scio – si legge – causaturos non pauca emolumenta Reipublicae Christianae, si a daemone quidam torqueantur. Nempe aperte intelligimus dari daemones, non deficere cum corpore animam, Deum malorum vindicem et multa alia [...] quo fit ut, quos virtus permovere non potuit, poenae atrocitas coerceat». Ammettere l'esistenza dei malefici, pur rari, serviva a questo. Forse il demonio non era mai entrato in un corpo per invocazione umana: il Vangelo, in fin dei conti, parlava soltanto di convulsioni e degli esorcismi di Cristo. «Sed quoniam haec magis theologica sunt quam medica, subtrahō manum», si schermiva Santorelli.⁴⁵ Dire e non dire, come altri faranno in modo più esplicito in quegli stessi anni, evocando però la teoria dell'impostura delle religioni.

In che modo dunque si potevano discernere i turbamenti dell'equilibrio umorale dovuti a cause naturali da quelli sorti da cause soprannaturali? «[Si melancholia] a causa esterna habet ortum non est symptoma», osservava, dopo aver fornito una descrizione degli affetti da turbe della bile molto vicina a quella degli indemoniati. «Nullus morbus [est] chronicus – aggiungeva – quem veneficum esse vulgus non facile [credit], faemellae potissimum, ac alij multi». I malefici erano poco più che credenze di donniccio-

45. Ivi, pp. 66-69.

le.⁴⁶ Quando si invocavano elenchi di indizi per confermare l'esistenza delle malattie diaboliche si trattava di segni facili a riscontrarsi anche nei melancolici. La conoscenza di lingue ignote era spiegabile con il ricorso alla teoria della reminiscenza o con l'opera di Lemnio, che riteneva l'abnorme circolazione di atrabile capace di rimuovere gli ostacoli che impedivano alla mente il contatto con le idee prime, e quindi con le forme di linguaggio. Teoria che Santorelli respingeva, ma che esponeva allo scopo di indebolire la griglia indiziaria dei demonologi senza però attaccarla direttamente. Allo stesso modo faceva a proposito dell'epilessia («epilepsia facta a daemone non [habet] diversam naturam ab ea quae absque daemonis concursu ortum habet») e a proposito dei maleficiati, prendendo le distanze da Codronchi.⁴⁷ Che la posizione di Santorelli non fosse isolata lo dimostra, oltre al suo rapporto con i libertini, l'attacco che sferrava contro le stramberie di paracelsisti, spagirici, neoplatonici, accomunati nella difesa dell'uso di cure non ufficiali (l'astrologia giudiziaria, gli scongiuri, le pratiche empiriche, la farmacologia superstiziosa).⁴⁸ Una polemica, quella di Santorelli, condivisa dai sostenitori dell'ortodossia medica, dai naturalisti aristotelici, dai rappresentanti di una professione sempre più gerarchizzata e ostile alle cure popolari; da quel mondo di consulenti giuridici che in quegli anni trovò espressione nelle pagine di Zacchia.

Nella sua *Storia della follia* Foucault ha tracciato il percorso che conduce, nella seconda metà del Seicento, a desacralizzare la stregoneria e a spostare l'attenzione dal regno dell'efficacia delle operazioni demoniache a quello dell'illusione mentale, in cui l'azione del diavolo ebbe solo «il significato patologico dell'ossessione».⁴⁹ Si tratta di un processo che l'Italia anticipa: l'attenzione alla simulazione; il timore per i fenomeni di incontrollata devozione e di misticismo; il trattamento non cruento delle streghe che il Sant'Uffizio impose, lentamente, a partire dalla fine del Cinquecento; la nascita della medicina legale sulla base del diritto canonico⁵⁰ sono spinte per una politica di controllo che, se evita i roghi,

46. Ivi, pp. 87, 215.

47. Ivi, pp. 214-217.

48. Cfr. ivi, pp. 398-401. L'opera si chiude con un cap. dedicato alla cura dei venefici, in cui compare una nuova *recusatio*. Il medico si rifiuta di parlare di malefici, lasciando la materia ai religiosi, ivi, p. 648 (ma 656).

49. M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'Âge classique*, 1961, trad. it., *Storia della follia nell'Età Classica*, Milano, Rizzoli, 1992, p. 100.

50. Cfr. C. COLOMBERO, *Il medico e il giudice*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», xvi, 1986, pp. 363-381; V. MARCHETTI, *La simulazione di santità nella riflessione medico-legale del sec. xvii*, in *Finzione e santità tra Medioevo ed Età Moderna*, a cura di G. Zarri, Torino, Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 202-227; *Legal Medicine in History*, eds. M. Clark, C. Crawford, Cambridge,

non porta a un minore grado di repressione nei confronti di fenomeni che mettevano in pericolo il monopolio dell'intervento ecclesiastico sulla rassicurazione. Si afferma la medicalizzazione del demoniaco;⁵¹ si allenta il legame esorcismo-cure naturali che si era imposto a fine Cinquecento; si diluisce la certezza probatoria dei testi di Codronchi; si fa più sottile il confine tra illusione, simulazione, malattia e diavoleria; ma non cessa il controllo della Chiesa, che, in alcuni campi (la spiritualità femminile), si fa anzi più sofisticato e severo.⁵²

Di questo processo Zacchia fu interprete. Nato a Roma nel 1584; addottoratosi alla Sapienza, dopo aver studiato con i maestri gesuiti; archiatra di Innocenzo X e protomedico dello Stato pontificio; consultore della Rota e della Congregazione dei Riti (sopravvivono alcuni dei pareri che prima Cesalpino, poi Zacchia stilavano per dare fede ai miracoli dai santi);⁵³ con le *Quaestiones medico-legales* egli fornì la prima organica sistemazione della medicina forense. Una sistemazione lenta – il primo libro dell'opera apparve a Roma nel 1621 e l'ultimo, il nono, nel 1661, dopo la morte (avvenuta nel 1559). Lenta e, in qualche modo, stratificata. La vicinanza a Naudé, per esempio, influenzò almeno la stesura di una sezione del trattato. Una delle tante in cui si parlava di miracoli, di diavoli, di estasi, di malefici, con ampie citazioni da Cardano e Lucrezio, ma anche da più ortodossi interpreti di Aristotele e da autori che, come Sennert, tentavano di conciliare Paracelso con la tradizione.

Il primo intervento di Zacchia sulle malattie diaboliche risale al titolo

Cambridge U.P., 1994; A. PASTORE, *Il medico in tribunale. La perizia medica nella procedura penale d'antico regime (secoli XVI-XVII)*, Bellinzona, Casagrande, 1998; S. DE RENZI, *La natura in tribunale. Conoscenze e pratiche medico-legali a Roma nel XVII secolo*, «Quaderni Storici», 108, 2001, pp. 799-822.

51. Sull'argomento è tornata di recente L. ROSCIONI, *Il governo della follia. Ospedali, medici e pazzi nell'età moderna*, Milano, Bruno Mondadori, 2003, pp. 177-213.

52. In proposito cfr. G. ROMEO, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990; IDEM, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'Italia della Controriforma: a proposito di due casi modenese del primo Seicento*, Firenze, Le Lettere, 1998; PROSPERI, *Tribunali della coscienza*, cit.

53. Alcuni consulti di Zacchia sono riportati nei *Consilia et Responsa* editi nel 1661. Cfr. F. ANTONELLI, *De inquisitione medico-legali super miraculis in causis beatificationis et canonizationis*, Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1962, pp. 31-40. Per Cesalpino vedi G. ANTONELLI, *La conservazione del corpo di San Filippo Neri, con appendice su Andrea Cesalpino*, Roma, Pustet, 1922, pp. 5-15; G. INCISA DELLA ROCCHETTA, N. VIAN, *Il primo Processo per San Filippo Neri*, Città del Vaticano, BAV, 1957, vol. I, pp. 235-236; vol. II, pp. 222-225. Più in generale cfr. D. GENTILCORE, *Contesting Illness in Early Modern Naples. Miracolati, Physicians and the Congregation of Rites*, «Past and Present», 148, 1995, pp. 117-148; P. SCARAMELLA, *I Santolilli. Culti dell'infanzia e santità infantile a Napoli alla fine del XVII secolo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1997, pp. 43-56. Cfr. anche le note di P. SCARAMELLA, B. MARIN e M. BOARI in «Studi Storici», 40, 1999, pp. 613-649. Ma vedi adesso M. GOTOR, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Firenze, Olschki, 2002, p. 98 e passim.

i del l. II, dedicato all'alienazione mentale e apparso nel 1625, l'anno dell'*Apologie*. In quella parte dell'opera, a dispetto delle dichiarazioni, i posseduti non si distinguevano molto nel calderone dei dementi. Prima avvertenza al medico era di non lasciarsi ingannare: Lemnio attestava che «multos, sed praecipue idiotas et mulierculas, inter has autem maxime virgines [...], daemoniacas existimari, cum tamen non sint».⁵⁴ Zacchia tornerà a ripeterlo parlando della «suffocatio ex utero», causa di molte follie femminili e delle finte possessioni.⁵⁵ Più tardi, nella sezione dedicata ai miracoli, titolo I del l. IV, apparso nel 1628, la battaglia contro la «credulitas» si faceva più sottile. Il medico scriveva di non ritenere che il demonio potesse operare miracoli e di considerare le sue arti come frutto di illusione.⁵⁶ Una posizione tradizionale, che acquistava tuttavia una luce particolare. Le malattie e le guarigioni repentine, terreno della credenza nella stregoneria, nelle reliquie e nei santuari; causa di continue notizie di miracoli, venivano spiegate con l'immaginazione, che Zacchia riteneva capace di effetti accettati per sovrannaturali. Contro tutte le credenze popolari, che accecavano anche i «doctos viros», le invettive non si contavano e abbracciavano le «metaphysicas causas» elencate per spiegare i morbi di difficile guarigione.⁵⁷ «Qui daemoniaci existimantur – si legge – melancholici [sunt] aut ex utero laborantes». Gli effetti dell'atrabile, una volta dilatati, spiegavano non solo la divinazione, ma la conoscenza di lingue ignote, la rivelazione di cose e fatti occulti, l'interpretazione di misteri da parte di incolti e gli indemoniamenti. Melancolici e simulatori «avidis sunt miracula praedicandi et admirationem audientibus concitandi».⁵⁸ Meglio attenersi al buon senso e ai testi dell'antico naturalismo, si legge; al divino Ippocrate, «ante omnes vir sensatissimus [...] et nugis et falsitatibus prae caeteris omnibus alienus».

Nell'estasi l'anima non si separava mai dal corpo e non migrava. Era dunque falsa la tesi di Bodin, che aveva legato insieme ratto e volo notturno delle streghe; erronea e «a fide aliena». L'interferenza dei medici nelle pratiche scongiuratorie era inutile, a meno che non ci si trovasse di fronte a gravi turbamenti della bile. Come discernere? Zacchia preferiva non esser chiaro; ma dalle invettive contro la credulità si pote-

54. P. ZACCHIA, *Quaestiones medico-legales, Liber secundus* [...], Romae, apud Guilelmum Facciottum, 1625, pp. 118-125.

55. Ivi, pp. 138-140.

56. Cfr. IDEM, *Quaestiones medico-legales, Liber quartus* [...], Romae, apud Guilelmum Facciottum, 1628, p. 13.

57. Ivi, p. 21.

58. Ivi, p. 29.

va intuire che i fenomeni diabolici e le malattie sovrannaturali erano casi rari e riservati alle assicurazioni delle giaculatorie. Il resto era medicalizzato, trattato alla stregua di malattia o di inganno. Il demonio, certo, provocava calamità e malattie; ma indagare sui malefici (quasi assimilati, ed è significativo, alle malattie divine miracolosamente guarite) era difficile quanto scovare streghe e stregoni.⁵⁹ Nel titolo I del l. III, apparso come il IV nel 1628, anche le anomalie sessuali (materia di intervento del tribunale della Rota come motivo per l'annullamento dei matrimoni) venivano spiegate più spesso con la frigidity che con il maleficio. L'impotenza era lo specchio rovesciato della possessione: un presunto fenomeno demoniaco tipico del genere maschile la prima, di quello femminile la seconda. «Crediderim [...] quod, ubi in dubium versatur, an vir ex maleficio vel ex naturali potius impedimento impotens fit ad carnalem copulam, semper praesumptio debeat esse impedimenti naturalis, seu frigiditatis». Zacchia si rifiutava di evocare il patto con il diavolo, e quando lo faceva, aggiungeva di non volersene occupare («ad nos enim non spectat hos modos patefacere»), rimandando a una serie di classici della demonologia (il *Malleus*, Del Rio) dopo la quale comparivano i nomi di Lucrezio e di Cardano.⁶⁰

Nel titolo II, che trattava della simulazione delle malattie, l'*incipit* era dedicato ancora una volta agli indemoniati. «Nonnulli sunt – si legge – qui [ad consciscendam sibi apud homines misericordiam et pecuniam] se daemoniacos effingunt», alla stregua dei finti santi, profeti, epilettici, storpi e matti. «Nullus morbus fere est, qui facilius et frequentius simulari soleat quam insania, nullus item qui difficilius possit deprehendi». Zacchia, che citava Santorelli, non forniva precise regole per accertare l'esistenza di vere possessioni e stregonerie. Preferiva affrontare aspetti circoscritti del problema, nel timore che l'opera suscitasse reazioni di con-

59. Ivi, pp. 45, 81-84.

60. «Maleficatorum curam soli Deo esse dimittendam», scriveva, osservando che la presunta impotenza derivata da maleficio non poteva essere considerata causa sufficiente per la separazione; e che alcuni stati d'animo (la «verecundia») implicavano effetti che solo una facile diagnosi poteva attribuire al demonio (IDEM, *Quaestiones medico-legales, Liber tertius*, Romae, apud Guilelmum Facciottum, 1628, pp. 34-39). Zacchia tornò sull'argomento nel titolo III del l. IX (1661): cfr. IDEM, *Quaestiones medico-legales*, Lugduni, sumptibus Ioannis-Antonii Huguetan & Marci-Antonii Ravaud, 1661, t. II, pp. 37-68. In uno dei consulti editi dopo la morte (*consilium XLIX*, ivi, pp. 241-245) si riporta il caso di un sospetto maleficio. Alcune donne erano state incarcerate e Zacchia, chiamato a esprimere un parere, aveva confermato solo in parte la natura soprannaturale degli eventi. Mai credere «publicae voci et famae», si legge, «quae aliquando ob ignarissimo ac maxime credulo vulgo originem habent»; mai indagare «ubi naturalium causarum efficientia est manifesta». Nel confermare il caso di impotenza, Zacchia fornì tutti gli elementi per mettere in dubbio le accuse, bollando la pubblica fama con parole simili a quelle di Naudé.

danna oppure offrisse conferme alla realtà di fenomeni simulati, come era accaduto a Roma nel caso di un prete che aveva imbastito la finta estasi di una donna.⁶¹ E per le monache suggeriva la più ferrea clausura.⁶² L'archiatra non prendeva, dunque, una posizione netta; per di più, quando si trattava di confermare l'esistenza dei malefici, lo faceva con parole di convinta ortodossia. Se nel capitolo sui venefici (1625) Zacchia confutava la tesi dell'esistenza di veleni *ad tempus*, definendola «fabulosa», nella stessa sezione chiamava «sanam ac catholicam» la dottrina del patto con i diavoli.⁶³ E tuttavia la cautela del medico appare nel complesso dell'opera come scelta di dissimulazione; una via che lo portava a disseminare dubbi persino sul senso di alcuni passi biblici, base dottrinale della caccia alle streghe, da leggere «parabolice»:⁶⁴ non alla lettera.

La cautela è meno evidente nel l. vii, apparso nel 1635 e lodato in una lettera di Naudé datata 23 dicembre, edita nell'epistolario del 1667 e in capo alle edizioni dell'opera completa di Zacchia. Naudé definiva le *Quaestiones*, con le parole di Orazio, «monumentum aere perennius», dicendo di meravigliarsi che molti, «fatuo palato», non ne avessero colto l'importanza. Non è chiaro a cosa si riferisca, e se si tratti solo di una formula di rito. Certo egli evocava l'invidia e «quidquam aliud»: altre cause di ostilità.⁶⁵ Già dal tit. I, dedicato ai mostri e al parto demoniaco, la posizione di Zacchia riecheggiava il passo dell'*Apologie* dedicato alla figura di Merlino. In quel contesto Naudé aveva confutato Francisco Vallés (mai però citato) e aveva disquisito dei versetti del *Genesi* vi che avevano spinto il medico e filosofo spagnolo a sostenere la realtà del parto «ex incubis susceptus» e a identificare i frutti dell'accoppiamento con i giganti del mito. Naudé aveva fatto mostra di non mettere in discussione i coiti demoniaci, ma solo di negare, «avec Wierus [...] Cardan [...] et beaucoup d'autres», che potesse nascere una prole. I demoni non avevano seme proprio, aveva scritto, né potevano trasportarne di altri senza che si raffreddasse nel tragitto. Se l'avessero fatto, l'accoppiamento avrebbe prodotto delle creature ibride

61. *Quaestiones medico-legales, Liber tertius*, cit., pp. 72, 97, 103-106.

62. Cfr. le pagine del titolo iii del l. viii, apparso nel 1650: *Quaestiones medico-legales*, ed. 1661, cit., pp. 600-613.

63. *Quaestiones medico-legales, Liber secundus* [...], cit., tit. ii, pp. 219-222, 235-239. «Controvertendum nullo modo est incantationes omnino dari - si legge -. Ad contrarias autem auctoritates dicendum est, eas loqui de incantationibus simplicibus, ac nudis verbis factis, nulla interveniente daemonis opera [...]; verba enim quaedam, aut voces, aut etiam scripta, aut alia quaevis his non dissimilia vim aliquam habere, ridiculum est». Il termine «incantationes» tradisce il riferimento alle posizioni di Pomponazzi.

64. Ivi, p. 237.

65. G. NAUDÉ, *Epistulae* [...], cit., pp. 358-364.

e non esseri umani, come aveva sostenuto Wier, da cui pure Naudé, qualche pagina più indietro, aveva dichiarato di prendere le distanze.⁶⁶ Lo stesso procedimento di confutazione torna in Zacchia. Il coito con gli incubi e i succubi veniva detto cosa certa, a dispetto del *De prestigiis*; ma Zacchia seguiva Molitor (e, aggiungiamo, Naudé) nel ritenere falso che potesse procederne la fecondazione, contro Vallés, reo di avere confuso la posizione dei naturalisti con le favole più insensate («a verae philosophiae dogmatibus alienissimus»). Le confessioni delle streghe ne uscivano, così, ridimensionate: «ad confessiones [...] sagarum – si legge –, quae referunt se ab incubo [...] compressas et inde gravidas effectas, dehinc peperisse, dicendum videtur, quod vel illis daemon illusit, vel illae aliis illudunt». Era la posizione di Wier, che il medico aveva smentito nei passi precedenti: e tuttavia cosa impediva di pensare che il coito – elemento costitutivo del sabba – non fosse esso stesso un'illusione?⁶⁷

Ben più coraggiose erano le pagine del titolo iv, dedicato alla demolizione della prova del marchio demoniaco, in base alla quale i tribunali d'Oltralpe – ma non il Sant'Uffizio – continuavano a procedere alle condanne per stregoneria. A dare il destro a Zacchia fu la circolazione del *De stigmatibus* di Peter Ostermann, edito a Colonia nel 1629 e seguita, l'anno dopo, da una prima confutazione giuridica da parte di Joannes Jordanaeus (*Disputatio de prova stigmatica*).⁶⁸ La replica di Zacchia, fatta circolare nel vivo del caso di Loudun, si trasformava in una disanima delle posizioni dei demonologi di ogni parte d'Europa. Suo principale obiettivo – non sappiamo quanto sollecitato – erano però i trattatisti francesi, abbacinati dalla forza degli argomenti messi in campo da Bodin, che nelle pagine di Zacchia veniva attaccato con procedimenti simili a quelli adottati da Naudé nell'*Apologie*. In un passo significativo, per esempio, il nome del giurista, quello di Wier e quello di Sébastien Michaëlis, l'esorcista autore della *Histoire admirable* della possessione di Aix, già censurata dall'Inquisizione pontificia nel 1614,⁶⁹ ma ancora capace di imbarazza-

66. IDEM, *Apologie*, cit., cap. xvi, p. 303 sgg.

67. P. ZACCHIA, *Quaestiones medico-legales, Liber septimus & postremus*, Romae, ex typographia Manelphi Manelphij, 1635, pp. 63-74.

68. Cfr. S. CLARK, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford U.P., 1996, pp. 381-382.

69. Vedi almeno la documentazione conservata in Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Sant'Uffizio, Stanza Storica*, GG 2-h, «Corrispondenza da Avignone», cc. n. nn.; Archivio Segreto Vaticano, *Segreteria di Stato, Francia*, b. 55, cc. 375r-376r. Sulla censura dei manuali della prima età moderna che trattavano di esorcismo tornerò in altra sede.

re Peiresc negli anni Trenta del Seicento,⁷⁰ figuravano insieme. Per Michaëlis il marchio costituiva un segno certo e una sorta di maligno battesimo nell'antireligione di Satana; e tuttavia Zacchia prendeva di mira le tesi del frate senza mezzi termini: «in toto illo suo volumine – si legge – multa habet absurdissima».

Asserendo di porsi in una posizione di mezzo tra coloro che negavano le prove dell'esistenza del diavolo e coloro che le dilatavano, Zacchia insinuò che il diavolo illudesse i medici e i giudici, ottenendo l'effetto che non vedessero alcun flusso di sangue e non percepissero la sensibilità del neo. «Ridiculum [...] est quod tradunt de modo, quo daemon haec stigmata magis conferat: volunt enim id digitis [...] quasi daemon unguis aut digitos habeat», «ergo – concludeva – inquam apparens ac praestigijsus modus hic est, non verus et realis». Il termine, «praestigijsus», evocava le tesi di Wier, citato a più riprese, e, nella pagina che analizziamo, con apparente riprovazione: «Wierus – si legge – imaginarie hoc stigma imprimi putat, non vere ac realiter». Egli riteneva per illusioni non solo i marchi, «sed pene omnia a magis strigibusque facta [...], negans omnia quae realiter ab alijs millies probatum et verificatum est, ut illi obiicit Bodinus». Ma Bodin, poche righe più avanti, veniva accomunato a Michaëlis in una condanna decisa, che si faceva scudo della stessa proibizione inquisitoriale: «iure optimo prohibita eius libri lectio est».⁷¹ Del resto, il Sant'Uffizio aveva già sconfessato la prova del marchio, per cui «credere equum est, nihil omnino certi de ea re firmari potest». Era un richiamo, utile, alle posizioni giudiziarie espresse dai cardinali inquisitori nell'*Instructio pro formandis processibus in causis strigum*.⁷² E tuttavia nessuna bolla papale aveva censurato i metodi delle corti civili ed ecclesiastiche che continuavano a perseguire i presunti rei sulla base di indizi fasulli: l'*Instructio* fu resa pubblica solo molti anni dopo. Zacchia scrisse di intervenire non solo contro la prova dei marchi, «sed ad eum tantum finem [...], ut veritas elucescat et ne homines ab aliorum persuasionibus vel mendacijs decipiantur». «Unde emanat – si chiese – haec necessitas deprehendendi magos?». L'esistenza di streghe era possibile, non necessaria; e se reale, il fatto che si trattasse di un crimine occulto richiedeva, più che l'alleggerimento del rigore probatorio,

70. Cfr. R. MANDROU, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle. Une analyse de psychologie historique*, 1968, trad. it. *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento. Un'analisi di psicologia storica*, Roma-Bari, Laterza, 1979², p. 236.

71. Sulla censura dell'opera demonologica del giurista francese vedi M. VALENTE, *Bodin in Italia. La Démonomanie des sorciers e le vicende della sua traduzione*, Firenze, C.E.T., 1999.

72. Rimando in proposito a J. TEDESCHI, *The Prosecution of Heresy. Collected Studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, 1991, trad. it. *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997.

una maggiore attenzione: «oportuit signa eorum esse conspicua». «Experientia [...] rerum magistra», si legge. Occorreva dubitare delle confessioni e delle deposizioni, «de horum veritate», e senza proclami di emergenza; rifiutando la tesi per cui chi negava le prove dei malefici favoriva in realtà il crimine: «dico aliud esse patrocinarì crimini gravissimo, aliud defendere veritatem». Meglio assolvere un colpevole che danzare un innocente. «Veritas tutela semper pro Iustitia est».

Agli uomini appaiono più eventi mirabili di quanti in realtà non esistano, scriveva il medico, facendo ricorso al *De morbo sacro* di Ippocrate; «et certe si ea omnia quae caeteris hominibus pro miraculis accipiuntur examines [...], videbis per naturam tantum, suasque causas singula fieri». Citando Wier, Zacchia ricordava inoltre i poteri dell'illusione: «in mentem revocandum quantum possit hominum imaginatio, non in proprium solummodo corpus, sed etiam in alienum». Quante delle confessioni delle streghe si sarebbero potute spiegare con il ricorso a cause occulte, ma naturali? Il medico, cauto, lasciava trasparire che i procedimenti contro la stregoneria fossero poco più che un cumulo di arbitri. E non è un caso che la sezione dell'opera si chiuda, a dispetto delle censure, nel nome di Cardano.⁷³ Alla caccia alle streghe avrebbe dovuto seguire la repressione delle devianze e del disordine nella professione di cura: questo si evince dalla durezza con cui Zacchia si scagliava contro cerusici, empirici e praticoni, chiedendo ai protomedicati e ai tribunali ecclesiastici la loro punizione («severissime sunt puniendi et [...] licentiis privandi»).⁷⁴ Una richiesta accettata, forse, anche dai trattatisti che rifiutavano di condividere il paradigma medico di Zacchia, ancorato a un eclettico aristotelismo.

Il medico tornava sul tema delle malattie diaboliche nel *De' mali hipochondriaci*, (1639). «Non vi mancano talora di quegli infermi che spinti dall'humor malinconico – si legge – immaginano di haver nel ventre [...] animali [...]. Altri poi, et se'l persuadono ancora tutti gl'idioti, anzi anche alcuni huomini sagaci [...], stimano che sieno spiriti inimici che per alcuna malia [...] nel loro corpo si sieno cacciati; et perché le donne per lo

73. I passi sul marchio in ZACCHIA, *Quaestiones medico-legales, Liber septimus & postremus*, cit., pp. 279-317. Su Cardano vedi adesso Cardano e la tradizione dei saperi, Atti del Convegno del «Centro Studi del Pensiero Filosofico del '500 e '600», Milano, Angeli, 2004. Sulle censure e le espurgazioni M. VALENTE, «Correzioni d'autore» e censure dell'opera di Cardano, ivi, pp. 435-454. La questione è stata affrontata anni addietro da A. ROTONDÒ, *Nuovi documenti per la storia dell'«Indice dei libri proibiti»*, «Rinascimento», s. 2^a, III, 1963, pp. 145-211, in part. pp. 168 sgg. Vedi inoltre le indicazioni fornite da U. BALDINI, *Cardano negli archivi dell'Inquisizione e dell'Indice. Note su una ricerca*, «Rivista di storia della filosofia», LIII, 1998, pp. 761-766.

74. P. ZACCHIA, *Quaestiones medico-legales, Liber sextus*, Romae, apud haeredes Guilelmi Facciotti, 1634, t. I, p. 91.

più son più deboli d'ingegno [...] sogliono stimarsi facilmente per questo spiritate, massimamente che, congiungendosi questi mali co' mali huterini, cagionano mille altri più strani accidenti». ⁷⁵ Il tema è quello della melancolia, che negli stessi anni impegnava Naudé, promotore della stampa del *De atra bile* di Chiaramonti (1641). ⁷⁶ Tre anni dopo Zacchia aggiunse alla sua opera una terza parte dall'esordio ambiguo. Vi si polemizzava con chi riteneva i mali ipocondriaci un fenomeno tipico dei tempi recenti e lo attribuiva alle «celesti costellazioni», ⁷⁷ forse memore delle tesi di Pomponazzi. Una grande discordia, continuava l'archiatra, attanaglia i medici da «cinquanta o sessant'anni in su». Perciò ho scelto di parlare di cose «filosofiche e speculative, le quali [...] non tutti [...] aggradiscono». ⁷⁸ Chi fossero gli obiettivi di quelle pagine, che aprivano all'uso della medicina chimica, non è affatto chiaro.

Naudé continuò a interessarsi di stregoneria anche dopo gli anni Trenta del Seicento. Lo attesta la sua biblioteca personale, nella quale figuravano le storie della possessione di Marthe Brossier e di quella meno nota di Elisabeth Ranfaing (1625). E tuttavia nell'elenco dei libri spicca soprattutto il nome di Pomponazzi; quel *De incantationibus* che del Rinascimento italiano era, agli occhi del francese, uno dei frutti più maturi. ⁷⁹ Il naturalismo era all'origine delle critica delle superstizioni che accomunava i *déniaisés*; ma altri, e non peripatetici, meritavano ugualmente il culto degli eruditi libertini. Nell'editare la vita di Cardano (1643), Naudé si richiamerà alla linea di Aristotele, e ricorderà che la melancolia era in grado di spiegare le molte bizzarrie di un medico che egli intese comunque promuovere – anche per ciò che aveva scritto delle illusioni demoniache – e depurare, una volta per tutte, dalla crosta favolistica alimentata dal platonismo. ⁸⁰ È il Cardano curioso della natura che Naudé esalta; e non è difficile rilevare, in tale chiave, la consonanza con l'uso che ne aveva fatto Zacchia. In quegli stessi anni, nel giudizio su Nifo, Naudé ricorderà i meriti di un filosofo dedito a negare la realtà dei

75. IDEM, *De' mali hipocondriaci libri III* [...], in Roma, per Vitale Mascardi, 1644, pp. 26-27.

76. Cfr. BIANCHI, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, cit., p. 73.

77. P. ZACCHIA, *De' mali hipocondriaci libri III* [...], cit., p. 445.

78. Ivi, p. 437.

79. Cfr. BIANCHI, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, cit., app. I, pp. 254, 264-265.

80. Vedi G. NAUDÉ, *Iudicium Cardani*, edito con la *Vita* e ristampato più tardi in H. CARDANUS, *Opera Omnia*, Lugduni, sumptibus Ioannis Antonii Huguetan et Marci Antonii Ravaud, 1663, t. I, ff. n. nn. (rist. anast. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1966). Su Naudé, i demonologi e Cardano cfr. ancora E. DI RIENZO, *La fortuna di Cardano in Francia tra Libertinismo erudito e Illuminismo radicale*, in *L'aquila e lo scarabeo. Culture e conflitti nella Francia del Rinascimento e del Barocco*, Roma, Bulzoni, 1988, pp. 195-258.

vaticini e dei malefici.⁸¹ Infine, le pagine del *Mascurat*: le più esplicite nella condanna delle finzioni demoniache.⁸²

L'eclatante caso di Louviers si era chiuso pochi anni prima.⁸³ Naudé irrise alla montatura in corso in una lettera su cui ha richiamato l'attenzione Pintard.⁸⁴ In quell'occasione il Sant'Uffizio romano, per parte sua, inviò a Grimaldi, nunzio in Francia, una missiva dai toni significativi. Erano giunte ai cardinali le relazioni dei medici ed esorcisti inviati dall'arcivescovo di Toulouse per accertare la verità del caso, e in esse si confermava la realtà del maleficio e della possessione. Il Sacro Tribunale mostrava però poca fiducia e temeva il ripetersi delle violenze di Loudun e di altre accadute di recente in Italia: si trattava certamente, si legge, di «fintione e malinconia», cause vere di molti presunti «spiritamenti delle monache». Il nunzio non si facesse illudere.⁸⁵ Ho voluto richiamare il documento per dire che ci fu un terreno di incontro tra lo scetticismo degli inquisitori e quello dei libertini. La Chiesa di Roma abbracciò sempre più convinta la linea aristotelica e, in nome del conservatorismo, e del timore di deviazioni e disordini, sconfessò la facile credenza nei diavoli. Fu un terreno di incontro che permise al non audace Zacchia di tenere insieme, negli anni di Urbano VIII, della riforma delle cause di santità,⁸⁶ Naudé, Cardano, Wier e le stesse istruzioni del Sant'Uffizio. Ma non fu perfetta concordia. L'Aristotele della Chiesa era quello filtrato da Tommaso, che ammetteva l'esistenza e l'opera del demonio. La tutela inquisitoriale, inoltre, impedì al naturalismo italiano di procedere, sulla scorta della tradizione, in una direzione di disincantamento più ferma. La Francia, anche grazie alla mediazione di Naudé, si apprestava a diventare la patria di intellettuali curiosi e liberi che la

81. G. NAUDÉ, *De Augustino Nipho Iudicium*, in A. NIPHUS, *Opuscula moralia et politica*, Parisiis, sumptibus Roleti le Duc, 1645, cc. n. nn. Nifo scrisse dei pronostici «ut homines a gravi timore liberaret», e della peste per salvare le «vetulae» da accuse infondate. Non bisognava credere ai racconti dei voli, mossi dal «vitium laesae imaginationis»: nessuno aveva visto le presunte streghe muoversi «a cubiculis suis». Nifo aveva raccomandato di trattare le malate «mitioribus remediis quam igne».

82. Cfr. *Jugement de tout ce qui a esté imprimé contre le Cardinal Mazarin [Mascurat]*, s. n. t. [2^a ed., 1650], pp. 54-55, 189 (contro il *Fortalitium fidei* di Alonso de Espina), 309-322, 467 sgg., 684. Nell'attacco alle prove usate per dimostrare la realtà di malefici, sabba e possessioni, Naudé usa significativamente testi rigorosamente ortodossi: dal *Rituale* alle *summae* di diritto canonico; dai pronunciamenti del Parlamento di Parigi al *Decretum*.

83. Cfr. MANDROU, *op. cit.*, pp. 331 sgg.

84. Cfr. PINTARD, *op. cit.*, p. 305.

85. Biblioteca Apostolica Vaticana, *Borg. Lat.* 558, «Copia di lettera [...] intorno alle monache malefizzate et ossesse», 1643, cc. 518v-519v. Il documento è stato segnalato da A. PROSPERI, *L'elemento storico nelle polemiche sulla santità*, in *Finzione e santità*, cit., pp. 114-115.

86. Sul tema cfr. ancora GOTOR, *op. cit.*

presenza papale in Italia costringeva a mediazioni, simulazioni, cautele eccessive, anche nel campo della scienza. Infine – ma non è un nodo secondario – erano in ballo questioni di potere. Quando Naudé si scontrava con Giustiniani sulla consultazione di Costa, il custode della Vaticana gli ricordava che il problema non era tanto la realtà del volo notturno delle lamie, ma un nodo ben più concreto: a quale foro spettasse procedere nelle cause di maleficio.⁸⁷ La Chiesa romana non smentì mai ufficialmente i processi di stregoneria, rivendicò l'esclusività della propria giustizia, preferendo applicare lo scetticismo procedurale di Wier senza citarlo, e condannandolo. Mettere in dubbio la demonologia infatti avrebbe potuto aprire la via a una libertà che Roma tollerò, ma non volle approvare.

87. *Les correspondants de Peiresc*, XIII, cit., p. 73: «il me qu'il ne sçavoit pas tant de choses, mais que ce luy avoit esté assés d'avoir veu que ledict Autheur disoit que *striges non pertinent ad Forum ecclesiasticum*, et que pour cette seule parole il le mettroit en tel lieu où personne ne le verroit jamais». Il corsivo è nel testo.

FLORENCE PLOUCHART-COHN

IL DIALOGO TRA UN VENEZIANO, SPAGNOLO E FRANCESE
DI TOMMASO CAMPANELLA FRA STORIA E PROFEZIA*

SUMMARY

Tommaso Campanella wrote the *Dialogo politico tra un Veneziano, Spagnolo e Francese* in Rome at the end of 1632. Rather than simply a dialogue on recent events in France and Louis XIII's quarrel with his mother Maria de' Medici and brother Gaston, the *Dialogo* is a politically committed text. Here, the Calabrian, Dominican Campanella staunchly defends Richelieu and his policy – a policy that will allow France to fulfill its destiny as a universal monarchy and as the liberator of Italy. This study analyzes the structure of the *Dialogo* and its relation to the historical context in which it was conceived. Arguably, Campanella's reading of current events is part of a much larger prophetic vision – one which seeks to decipher signs that determine the destiny of nations. The *Dialogo*, often considered a minor work, is a remarkable example of this world view.

IL 28 ottobre 1628 La Rochelle, roccaforte protestante, si arrende a Luigi XIII, che fa il suo ingresso trionfale in città il primo novembre, tre giorni dopo il suo primo ministro Richelieu¹. L'importanza dell'evento non sfugge a Tommaso Campanella, che ne celebra la notizia da Roma – dove è ancora detenuto seppur, dal mese di aprile, in condizioni decisamente più clementi –, in uno scritto, poi andato perso, l'*Oratio pro Rupella recepta*,² letto il 1° dicembre nella chiesa di San Luigi dei Francesi in presenza del Pontefice. La capitolazione di La Rochelle rappresenta, infatti, la vittoria della religione cattolica sull'eresia, ma anche e soprattutto, per il re di Francia, la scomparsa di un vero e proprio Stato nello Stato. Con la firma, avvenuta a Nîmes il 27 giugno 1629, dell'Editto di Grazia – o pace di Alès – che segna la fine del decennio marcato da violente ribellioni ugonot-

* Questo contributo è la versione italiana e ridotta di un articolo intitolato *Les «Rumori di Francia»: la lecture de l'actualité comme recherche des signes du destin dans un dialogue de Tommaso Campanella*, in *L'actualité et sa mise en écriture dans l'Italie des xv^e-xvii^e siècles*, Atti del convegno internazionale (Paris, 21-22 ottobre 2002), Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, La modernité aux xv^e-xvii^e siècles, di prossima pubblicazione.

1. Per quanto riguarda il contesto storico, rimandiamo alla biografia di Luigi XIII: P. CHEVALLIER, *Louis XIII*, Paris, Fayard, 1979.

2. Cfr. FIRPO, *Bibliografia*, p. 193; sulla data della redazione dell'*Oratio* e la lettura a San Luigi dei Francesi, cfr. R. DE MATTEI, *Note sul pensiero politico di T. Campanella (con tre lettere inedite)*, in *Campanella e Vico*, Atti del convegno internazionale (Roma, 12-15 maggio 1968), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1969, pp. 93-107.

te,³ Luigi XIII e Richelieu hanno ormai le mani libere per concentrarsi sulla politica estera. Dopo aver domato il duca di Savoia, intervengono, quindi, in Italia contro gli Spagnoli e le truppe imperiali nella lotta per la successione al ducato di Mantova. Ma se all'estero la Francia miete successi, l'orizzonte interno si fa nuovamente minaccioso. I rapporti fra la regina madre e Richelieu si logorano progressivamente fino allo scatenarsi, il 10 e l'11 novembre del 1630, della «grande tempesta della corte», episodio conosciuto anche con il nome di «journée des Dupes», secondo la battuta coniata dal conte Serrant. Con questa rivoluzione politica, che chiude sei anni di governo del triumvirato composto dal re, dalla regina madre e da Richelieu, Luigi XIII rivendica con forza la propria intenzione di mantenere Richelieu nelle sue funzioni, foss'anche al prezzo di una rottura con la madre. Maria de' Medici viene quindi relegata a Compiègne, da dove riesce a fuggire il 18 luglio 1631 per riparare nei Paesi Bassi. Dopo la sua scomparsa dalla scena politica, sarà tuttavia il secondogenito Gastone, fratello del re, a continuare l'opera di opposizione della madre. Questi partecipa a tutte le trame contro Richelieu, e dunque contro il re, dal 1631 al 1642, a cominciare dalla ribellione del duca di Montmorency nel luglio del 1632.

È quindi in un contesto molto diverso da quello dell'*Oratio pro Rupella recepta* che Campanella, sempre a Roma, ma ormai in una situazione di assoluta libertà, compone alla fine del 1632 il *Dialogo politico tra un Veneziano, Spagnolo e Francese circa li rumori passati di Francia*.⁴ Questo testo, sebbene fra i meno conosciuti e studiati della ricca produzione campanelliana, assume rilevanza per due tipi di problematiche: la questione della svolta pro-francese del domenicano calabrese, di cui costituisce il momento di passaggio;⁵ e quella del rapporto di Campanella con

3. Sulle «prises d'armes» e la questione dei rapporti tra la monarchia francese e i Grandi del regno, cfr. A. JOUANNA, *Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'Etat moderne, 1559-1661*, Paris, Fayard, 1989.

4. Il testo è stato pubblicato per la prima volta in AMABILE, *Castelli*, II, doc. 244, pp. 185-214, col titolo «Discorso politico del Padre Fra Tommaso Campanella tra un venetiano, spagnolo e francese circa li rumori passati di Francia». Per questo articolo abbiamo usato la recente edizione di Germana Ernst, che riprende, modificandolo in diversi punti, il testo di Amabile (T. CAMPANELLA, *Dialogo politico tra un Veneziano, Spagnolo e Francese, circa i rumori passati di Francia*, in *Tommaso Campanella*, a cura di G. Ernst, Roma, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, 1999, pp. 955-993 («Cento libri per mille anni»). È in via di pubblicazione nel corso del 2005 una nostra traduzione francese del *Dialogo*, completa di note e saggio conclusivo, che apparirà in una raccolta con gli *Aforismi politici per le presenti necessità di Francia*, le *Orationes politicae pro saeculo praesenti* e i *Documenta ad Gallorum nationem*, per le Editions Rue d'Ulm («Versions françaises»).

5. Cfr. su questo punto l'articolo di Jean-Louis Fournel in cui viene analizzata questa svolta (che è in realtà un'evoluzione graduale): J.-L. FOURNEL, *Campanella et la «Monarchie de France»: empire universel et équilibre des puissances*, in T. Campanella e l'attesa del secolo aureo, III Giornata Luigi Firpo, 1° marzo 1996, Firenze, Olschki, 1998, pp. 5-37.

la Storia e, in particolare, con l'attualità. È su quest'ultimo aspetto che si concentrerà la nostra attenzione.

1. Se Rodolfo De Mattei ha sollevato un dubbio sull'attribuzione del *Dialogo*,⁶ gli studiosi di Campanella concordano pienamente sulla data di composizione, che si deve collocare negli ultimi mesi del 1632.⁷ Conoscendo la data di redazione del *Dialogo* e nel contesto di una problematizzazione del rapporto di Campanella con l'attualità, è necessario soffermarci innanzi tutto sul significato da attribuire alla nozione di attualità in questo scritto. Il *Dialogo* non è in effetti, come l'*Oratio pro Rupella recepta*, ispirato ad un unico evento, che intenda celebrare o semplicemente analizzare e commentare. Il titolo indica d'altronde come argomento del dialogo i «rumori passati di Francia»: l'imprecisione di questo sintagma conduce a domandarci a che cosa faccia riferimento. Nelle poche righe che fungono da introduzione al dialogo propriamente detto, presentato, secondo un metodo classico, come fatto realmente avvenuto e successivamente trascritto da Campanella,⁸ questi «rumori» diventano «tumulti», e quindi indicati più esplicitamente come «discordia tra il re e la regina madre e il fratello». La data di redazione del *Dialogo* e la cronologia degli eventi francesi portano ad identificarli con la «journée des Dupes», la fuga della regina madre e la congiura di Gastone col duca di Lorena, che conduce alla ribellione di Montmorency. Una lettura complessiva del testo, tuttavia, rivela che gli avvenimenti citati vanno ben oltre l'attualità più immediata e coprono un periodo relativamente lungo, poiché l'autore risale fino all'assassinio di Concini, avvenuto nel 1617.⁹ Non si tratta di un isolato *flash back*: Campanella fa anche menzione delle rivolte dei signori di Rohan e di Soubise e delle campagne militari del 1621-1622,¹⁰ che si concludono con

6. R. DE MATTEI, *Note campanelliane*, III. Intorno al «Discorso» (o «Dialogo») sui «rumori di Francia» attribuito a T. Campanella, «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», a. xxvi, 1971, pp. 583-586.

7. Come G. Ernst sottolinea in una nota alla sua edizione del *Dialogo* (cit., p. 992), l'allusione ad un'eventuale vittoria di Gustavo Adolfo di Svezia dimostra che Campanella scrive prima della morte del re svedese, avvenuta nella battaglia di Lützen il 16 novembre 1632. Il termine *a quo* della redazione del *Dialogo* può essere fissato al luglio 1632, poiché la ribellione di Montmorency, che scoppia in quel mese, viene citata due volte nel testo. Abbiamo proposto nella versione più estesa di questo articolo l'ipotesi di una datazione all'ottobre 1632.

8. L'incipit del *Dialogo* è il seguente: «L'altr'ieri un mio amico udi parlare dentro una camera di certi gentiluomini del palazzo del principe C. alcune persone d'ingegno sopra li tumulti di Francia, e secondo quest'amico me l'ha riferito, io lo scrivo a Vostra Eccellenza» (ivi, p. 955).

9. Favorito di Maria de' Medici, Concini venne ucciso il 24 aprile 1617 da Vitry, su commissione di Luigi XIII. Il fatto è menzionato due volte, a proposito dei pessimi rapporti di Maria de' Medici con Luigi XIII (ivi, pp. 966, 987).

10. Ivi, pp. 960, 976.

la pace di Montpellier, un successo solo parziale per lo schieramento che sosteneva il re; infine, cita diverse volte la cospirazione di Chalais,¹¹ che risale all'estate del 1626.

Oltre a questo carattere elastico del concetto di attualità, nel *Dialogo* è evidente la mancanza di precisione cronologica. Tranne che per le lettere al re di Maria de' Medici e di Gastone¹² – a proposito delle quali l'esattezza delle informazioni in possesso di Campanella induce a supporre stretti legami con gli ambienti diplomatici francesi a Roma – quando vengono menzionati fatti storici non compare alcuna data. Campanella procede il più delle volte raggruppando nella stessa frase eventi di natura simile ma accaduti in momenti diversi. Questo modo di utilizzare la cronologia si spiega certamente con il fatto che Campanella si rivolge ad un pubblico informato – dell'identità di tale pubblico tratteremo più avanti – ma, a nostro parere, traduce prima di tutto nel processo stesso di scrittura una visione globale degli eventi, che s'inscrive in una prospettiva di lungo termine e in una riflessione ben più vasta sul destino della monarchia francese. Questa vaghezza cronologica non ostacola tuttavia la presenza di racconti dettagliati (riguardanti, in particolare, la cospirazione di Chalais, di cui il Francese e il Veneziano danno due versioni differenti) e di un'argomentazione solida e rigorosa, che rifiuta esplicitamente ogni «astrologismo» – è infatti con un suffisso peggiorativo che l'astrologia appare nel *Dialogo*¹³ – per fondarsi, a differenza di altri testi campanelliani di tipo profetico,¹⁴ esclusivamente sui fatti.

La lettura dei fatti proposta dal *Dialogo* si iscrive dunque nella 'Weltanschauung' campanelliana e rimane fedele al quadro teorico concepito per la *Monarchia di Spagna*, il primo dei tre grandi testi politici di Campanella, composto nel 1598.¹⁵ Ma dimostra nel contempo la capacità

11. Il nome di Chalais compare a p. 966 ma si trova soprattutto un racconto particolareggiato dell'evento, con due versioni differenti: quella del Francese (ivi, p. 970) e quella del Veneziano (ivi, pp. 988-989). La presenza di un duplice racconto è da ricollegare a quello che diremo più avanti sulla scelta della forma dialogica e la predominanza del personaggio veneziano.

12. Ivi, p. 962.

13. «non so che di astrologismo» (ivi, p. 956); «non voglio parlare, né ascoltare queste dottrine di numeri e di astrologismi» (ivi, p. 957).

14. Nelle ultime righe del *Dialogo*, quando lo Spagnolo chiede al Veneziano «dite per grazia, che sarà il fine di queste miserie? e che ne dice la politica visibile e invisibile dell'ordine fatale?», quest'ultimo rimanda il suo interlocutore ad altri scritti, ovviamente campanelliani, per un'analisi astrologico-profetica della situazione storica: «In altro tempo parleremo di questo punto, sopra il quale si è scritto assai da valentuomini, che sono sentinella de i giudizi divini nel presente secolo, in cielo e in terra» (ivi, p. 993).

15. Sulla *Monarchia di Spagna* e sulla *Monarchia di Francia* cfr. la ricca introduzione di G. Ernst all'edizione del 1997 dei due testi, pp. vii-xlviii. Per quanto riguarda la terza monarchia, la *Monarchia del Messia*, oltre a *Mon. Messia* e *Mon. Messiae*, cfr. la recente *Monarchie du Messie*,

di adattamento del Nostro alla realtà, poiché il *Dialogo* costituisce il perno della svolta pro-francese, il cui primo esplicito indizio era stato l'*Oratio pro Rupella recepta*. Nel contesto della sua ricerca di un candidato al ruolo di braccio armato della teocrazia papale, capace di realizzare la profezia di Giovanni «unum ovile et unus pastor»,¹⁶ è una precisa diagnosi dell'evoluzione storica delle due monarchie rivali a condurre il Nostro a passare da una posizione filo-ispánica ad un impegno pro-francese. La scelta di un Veneziano come rappresentante nel testo degli Stati italiani è un'ulteriore prova di tale adattamento al nuovo equilibrio delle forze in Europa, soprattutto se la si paragona alla radicale presa di posizione di Campanella contro la Serenissima negli *Antiveneti* (1606), dopo l'Interdetto e il conflitto con Paolo V.

Questa oscillazione fra realtà particolari e prospettiva universale, ossia tra breve e lungo periodo, che si è cercato di far emergere dal complesso del testo e nei rapporti che quest'ultimo intrattiene con l'intera produzione campanelliana, è allo stesso tempo una costante dell'articolazione interna del *Dialogo*. L'allargamento del campo di analisi e l'approfondimento di alcuni temi si devono al Veneziano, scelta che non è casuale, vista la sua posizione centrale nel dialogo. Così avviene per la vibrante difesa di Richelieu, che costituisce il cuore stesso del *Dialogo*. L'episodio si compone di due lunghi interventi del Francese e del Veneziano,¹⁷ l'uno che stila la lista delle più diffuse accuse contro il ministro allora in circolazione (riprendendo la lettera di Gastone al re del 30 maggio 1631), l'altro che le refuta una dopo l'altra, finendo con l'avere il sopravvento. Il principale argomento avanzato dal Veneziano, e, dunque, da Campanella di cui questo è il portavoce, è che Richelieu, a differenza di quanto sostengono i suoi avversari, agisce in modo completamente disinteressato¹⁸ e cerca solo di restituire alla Francia il suo passato splendore,¹⁹ nobile obiettivo che giustifica persino l'alleanza con potenze eretiche.²⁰ Questa affermazione si riferisce ad un orizzonte temporale assai più ampio, sia in direzione del passato, sia del futuro, e fa appello al destino della monarchia francese nei secoli, di cui Campanella si fa profeta. È inoltre da ricollegare a una più ampia riflessione sui rapporti tra potere e calcolo personale: leggiamo infatti nel *Dialogo* una

testo lat. a cura di P. Ponzio, trad. fr. di V. Bourdette, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

16. *Jo.*, 10, 16.

17. *Op. cit.*, pp. 967-981.

18. *Ivi*, p. 972.

19. *Ivi*, p. 974.

20. *Ivi*, p. 986.

digressione sugli effetti negativi della natura interessata dei cortigiani e dei consiglieri dei principi, oppure sulla gelosia dei parenti del principe quando quest'ultimo segue i suggerimenti di una persona virtuosa.²¹

L'esempio più emblematico – e meglio riuscito – di questo meccanismo di oscillazione è senza dubbio l'appassionato monologo del Veneziano che chiude il *Dialogo*.²² Campanella vi propone una lettura dei recenti avvenimenti alla luce di una lotta tra l'angelo di Cristo e l'angelo di Satana risvegliato da Lutero. In questa interpretazione, l'Italia assume la funzione di esca – sempre, e paradossalmente considerata l'effettiva situazione geopolitica, Campanella attribuisce all'Italia un ruolo fondamentale²³ –: la successione al ducato di Mantova scatena la guerra tra i Francesi e gli Spagnoli alleati con le truppe imperiali, dando ai protestanti la possibilità di rialzare il capo. Si indebolisce così la posizione della religione cattolica, proprio nel momento in cui Luigi XIII vuole sopra ogni cosa la sua riaffermazione. Ed è nuovamente il diavolo a ostacolare i suoi disegni, suscitando la discordia con Maria de' Medici e Gastone, un'altra volta tramite la Spagna – che appare dunque come uno strumento del diavolo, e non più come la legittima pretendente alla monarchia universale, un cambiamento notevole... Il Veneziano dipinge il futuro con colori assai cupi: una vittoria svedese in Italia, con effetti potenzialmente devastanti in Francia e in Spagna o, peggio ancora, una vittoria degli Asburgo, che faranno di Roma la loro cappella privata, scacceranno i principi italiani²⁴ e assoggetteranno la Francia.

Ma subito dopo queste minacciose predizioni, il Veneziano, da abile oratore, esorta vivamente Gastone, attraverso una serie di domande

21. In un lungo monologo, ancora una volta affidato al Veneziano, che contiene riferimenti autobiografici all'ostilità dei nipoti del papa, e più particolarmente del cardinale Francesco Barberini, nei confronti di Campanella (ivi, pp. 962-964).

22. Ivi, pp. 991-993.

23. Cfr. J.-L. FOURNEL, *art. cit.*, pp. 31-32, e J.-L. FOURNEL, *L'Empire chez Tommaso Campanella: la place particulière de la péninsule italienne*, relazione presentata al convegno internazionale *Empire et Méditerranée (XIV-XVII^e siècles)*, Saint-Denis, 2-3 febbraio 2001.

24. «Leveranno tutti i principi di stato, perché da loro mai più abbiano contrasto, come fecero i Spagnoli a i caciqui del Mondo nuovo» (*Dialogo*, cit., p. 992). Tale allusione all'atteggiamento degli Spagnoli nel Nuovo Mondo non è casuale: nel capitolo xxxi, «Dell'altro emisfero, cioè del Mondo novo», della *Monarchia di Spagna* (cit., pp. 338-355), scritto più di trent'anni prima del *Dialogo*, Campanella rivolge già delle critiche agli Spagnoli, elencando i loro errori e proponendo una serie di provvedimenti alternativi. Il tema della giurisdizione spagnola sul Nuovo Mondo è anche il soggetto del *Discorso delle ragioni che ha il re cattolico sopra il nuovo emisfero*, pubblicato nel 1633 in appendice alla *Monarchia Messiae* (cfr. G. ERNST, *Monarchia di Cristo e Nuovo Mondo. Il «Discorso delle ragioni che ha il re cattolico sopra il nuovo emisfero» di T. Campanella*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi, F. Barcia, Milano, F. Angeli, 1990, II, pp. 11-36).

retoriche, a prendere coscienza di questo pericolo e a liberarsi dell'odio per Richelieu, tanto più che l'alleanza con gli Spagnoli potrebbe non risultargli vantaggiosa a medio termine.²⁵ Dopo aver, in una prospettiva biblica, attraversato il passato e il presente e immaginato il futuro dell'intera Europa, il Veneziano torna, dunque, a argomenti pragmatici e all'attualità più scottante. Rifugiatosi, infatti, nei Paesi Bassi, Gastone, in questi ultimi mesi del 1632, complotta contro il re impedendogli di compiere il destino che spetta alla monarchia francese. Ritroviamo qui in filigrana, in una sorta di circolarità del testo, l'idea enunciata fin dall'introduzione al *Dialogo* come argomento principale:

vennero a dire che il re di Francia Ludovico XIII aveva intenzione di liberar l'Italia da Spagnoli e da ogni gente forastiera, e che per ciò fare procurava che lo Sveco abbassasse l'imperio d'Austriaci, ostanti al suo disegno, e dopo questo, stando sicuro da Spagnoli e da Alemanni, passare in Turchia a Terra santa, e ritogliere a nemici della fede l'imperio e la città di Cristo, e si doleva il Francese che fusse nata discordia tra il re e la regina madre e il fratello, che inchiodano le forze del regno, in muodo che non può uscire fuori a quest'impresa.²⁶

2. A prescindere dalle considerazioni sul destino rispettivo delle monarchie francese e spagnola, che sta alla base di tutti i testi politici di Campanella, la ragione più immediata della redazione del *Dialogo* e il suo filo conduttore sono la difesa di Richelieu. Il *Dialogo tra un Veneziano, Spagnolo e Francese circa li rumori passati di Francia* deve essere letto come un testo militante, essendo la scrittura per Campanella, predicatore senza pulpito, l'unico mezzo di espressione efficace.²⁷ La scelta di un determinato tipo di scrittura diventa in questo caso un elemento della massima importanza per poter intervenire con incisività nell'ambito politico. Campanella non aveva più usato la forma dialogica dalle opere giovanili, dove ne troviamo due esempi: il *Dialogo politico contro*

25. «E non considera che s'egli si mette in mano de' Spagnoli, o non l'intronizzeranno mai di Francia, e se pure l'intronizzeranno chiederanno prima da lui Borgogna, Artois, Piccardia, Verduno, qualche porto di Provenza, e li migliori luoghi di Francia, con li presidi spagnoli, e averanno ben ragione di ciò fare» (*op. cit.*, p. 993).

26. Ivi, p. 955. Con questa differenza: alla fine del *Dialogo*, Campanella sottolinea gli effetti paradossali delle scelte di Gastone; la discordia col re suo fratello non solo impedisce alla Francia di compiere il proprio destino, ma salva anche la Spagna, sua rivale e nemica, dall'incombente rovina: «e non considererà che la sua trascuranza è l'ultimo e solo rimedio alla rovina estrema de' suoi nemici da lui tanto desiata?» (ivi, p. 993).

27. Se Campanella, completamente libero nel 1632, gode della protezione di Urbano VIII e dei Francesi, la sua posizione rimane precaria e i suoi nemici numerosi. Nonostante le sue ripetute richieste, non gli viene affidata alcuna parrocchia e non può fondare il Collegio Barberino, da lui pensato per la formazione di missionari (cfr. AMABILE, *Castelli*, I, pp. 362 sgg. per la prima domanda fatta da Campanella alla fine del 1629, e pp. 407 sgg. per gli sviluppi di questa vicenda).

Luterani, Calvinisti ed altri eretici,²⁸ composto nel 1595, e la famosa *Città del Sole* del 1602. Quest'ultima è un caso particolare, perché Campanella la definisce esplicitamente nel sottotitolo come un 'dialogo poetico', a differenza degli altri due dialoghi a cui gli editori hanno attribuito l'aggettivo 'politico', sottolineandone il carattere militante. La scelta della forma dialogica, forse anche influenzata dalla lettura, nell'estate del 1632, del *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*²⁹ di Galilei, consente a Campanella di proporre punti di vista diversi, mettendoli alla prova in una discussione argomentata per far emergere quello che condivide senza doverlo presentare esplicitamente come tale. Ne abbiamo visto un esempio con gli opposti interventi del Francese e del Veneziano a proposito dell'opera di Richelieu. Se questo metodo non è nuovo, Campanella lo sfrutta in maniera particolarmente funzionale, come dimostra una breve analisi del dispositivo formale all'opera nel *Dialogo*.

I tre personaggi vengono caratterizzati in modo schematico, nonostante la finzione di un dialogo reale. Campanella li definisce come «persone d'ingegno» e li denomina secondo la nazionalità o, più esattamente, secondo il sostegno della politica dell'una o dell'altra potenza in lotta sulla scena europea.³⁰ Queste potenze sono tre: la Spagna e la Francia, ovviamente, e Venezia, una scelta di cui abbiamo già segnalato l'importanza, e che si spiega con l'elogio, nel *Dialogo*, della forza e dell'indipendenza della Serenissima.³¹ Il primo personaggio, indicato nell'introduzione come «uno di fazione spagnola», diventa fin dal suo primo intervento «quello che spagnolizzava», e nel secondo «lo Spagnolo»,³² in un processo di crescente identificazione. Una tale semplificazione rivela quanto i personaggi siano portavoce privi di ogni spessore fisico e psicologico – sebbene il Veneziano sembri, con la massima ingenuità, scoprire solo ai due terzi del dialogo che il personaggio è «spagnolo o spagnolizzante», quando quest'ultimo si lascia sfuggire un'esclamazione in lingua spagnola.³³ Per quanto riguarda le didascalie, quasi sempre brevissime, queste offrono l'immagine di uno Spagnolo appassionato, impa-

28. In T. CAMPANELLA, *Apologia di Galileo e Dialogo politico*, a cura di D. Ciampoli, Lanciano, Carabba, 1911, pp. 83-189.

29. G. GALILEI, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, ed. crit. e comm. a cura di O. Besomi, M. Helbing, 2 voll., Padova, 1998.

30. «Erano tre persone, uno di fazione spagnola, l'altro francese e l'altro veneziano» (*op. cit.*, p. 955).

31. Ivi, pp. 978-979. L'esempio di Venezia viene contrapposto a quello di Genova, assoggettata alla Spagna.

32. Ivi, pp. 955, 958.

33. Ivi, p. 987.

ziente e collerico. Interrompe infatti due volte il Veneziano e una volta il Francese, si spazientisce durante i lunghi monologhi del Veneziano, interviene «furiosamente», è «come sdegnato» e poi «sdegnato», «irato», e giunge addirittura a gridare.³⁴ Ritroviamo alcuni elementi della descrizione della natura spagnola data da Campanella nel capitolo XIX della *Monarchia di Spagna*:³⁵ questi difetti contribuiscono qui a sottolineare l'immagine di una Spagna in declino rispetto ad una Francia in piena crescita.

All'opposto, il Veneziano è distaccato e ponderato,³⁶ qualità che gli consentono di mantenere la calma di fronte agli attacchi dello Spagnolo e di rispondere «senza mutarsi», ma anche di essere ironico, quando finge stupore dopo la lunga diatriba del Francese contro Richelieu, o quando constata, «sorridente sardonicamente», l'estrema rarità, se non la scomparsa, del disinteresse, virtù propria a tanti antichi eroi.³⁷ Tali lucidità e razionalità, associate ad un discorso maggiormente teorico, che si appoggia ad esempi storici e biblici per analizzare la situazione coeva e sviluppare una riflessione più generale sull'esercizio del potere,³⁸ conferiscono al Veneziano un ruolo di anima e di arbitro della discussione.³⁹ La superiorità del Veneziano viene d'altronde presto riconosciuta dagli altri interlocutori; nelle ultime battute del *Dialogo*, lo Spagnolo lo interroga con ansia su quale futuro sia riservato alla Francia. Il predominio del Veneziano non è solo 'qualitativo', ma anche quantitativo: se viene rispettata l'alternanza propria al dialogo, con un numero di interventi più o meno eguale per ogni personaggio (venticinque per lo Spagnolo, venti per il Francese e ventisei per il Veneziano), la loro lunghezza varia molto, poiché si contano diciotto interventi lunghi⁴⁰ per il Veneziano, contro due soltanto per lo Spagnolo e sette per il Francese. Questo squi-

34. Ivi, pp. 959, 964, 976, 971, 972, 978, 982, 985.

35. *Mon. Spagna*, p. 216.

36. Ad esempio, la didascalia del monologo citato nella nota 21: «Qui rispose prima cogitabondo il Veneziano» (*Dialogo*, cit., p. 962).

37. Ivi, pp. 979, 971, 972.

38. Oltre al monologo già menzionato (ivi, pp. 962-964), troviamo diverse digressioni di questo tipo nelle parole del Veneziano: a proposito della gerarchia tra i mali arrecati ad uno Stato rispettivamente dalla guerra all'interno e dalla guerra all'estero (ivi, pp. 958-959), della soggezione dei popoli (ivi, p. 960), della rarità degli atteggiamenti disinteressati (ivi, p. 972), delle condizioni necessarie per una repubblica forte e duratura (ivi, p. 978), del rapporto tra desiderio di gloria e senso dell'onore (ivi, p. 981), della gerarchia tra la sapienza e la prudenza del re e quelle del suo consigliere (ivi, p. 983), e delle fonti di tale sapienza (ivi, p. 984). Spettano ugualmente al Veneziano i richiami a fatti storici che si inscrivono in una prospettiva temporale di lungo periodo (ivi, pp. 974-976, pp. 985-986, pp. 991-993).

39. Per esempio a p. 980: «il Veneziano, troncando questa nuova disputa».

40. Di più di mezza pagina nell'edizione da noi usata.

librio, che si acutizza col procedere del dialogo, conduce ad una partizione disuguale del tempo di parola: secondo un calcolo sommario, il tredici per cento tocca allo Spagnolo, il ventinove al Francese e il cinquantotto al Veneziano.

Poiché il Veneziano, ardente difensore di Richelieu e portavoce dell'autore, ha così nettamente il sopravvento sugli altri personaggi, è utile interrogarsi sugli effetti che Campanella vuole produrre con la lettura del *Dialogo*, e cioè sul pubblico di cui vuole ottenere l'adesione. La risposta a questa domanda è duplice: standogli come sempre a cuore il destino dell'Italia, da una parte egli tenta di convincere gli Italiani della solidità della sua posizione, come aveva fatto molti anni prima, nel 1607, in favore della Spagna nei suoi *Discorsi ai principi d'Italia*.⁴¹ Per questo, l'idea che «Ludovico XIII aveva intenzione di liberar l'Italia da Spagnoli e da ogni gente forastiera» appare fin dalle prime righe della presentazione del *Dialogo* che abbiamo appena citato. Questa posizione si iscrive in una rinnovata visione che Campanella propone dell'articolazione fra guerra e controllo del territorio, e quindi del ruolo delle potenze straniere in Italia, che avrebbe dovuto tradursi in un controllo indiretto, radicalmente opposto al sistema di sfruttamento stabilito dagli Spagnoli e condotto a parossismo nel Nuovo Mondo.⁴² D'altra parte, il domenicano calabrese vuole convincere Luigi XIII e Richelieu, al cui consigliere, il padre Joseph, egli invia, secondo Lerner, una copia del *Dialogo*,⁴³ della solidità e della sincerità del suo impegno a loro favore. Aveva fatto la stessa cosa nelle lettere indirizzate a Richelieu nel 1631 e nel 1632.⁴⁴

Non ritorneremo in questa sede sugli stretti rapporti che Campanella intrattiene con gli ambienti francesi di Roma, evocati da Luigi Amabile nella sua ponderosa biografia del domenicano⁴⁵ e dettagliatamente analizzati da Michel-Pierre Lerner.⁴⁶ In tali condizioni, l'ipotesi avanzata da Germana Ernst e da altri studiosi dell'opera di Campanella, secondo cui il *Dialogo tra un Veneziano, Spagnolo e Francese* sarebbe stato commissionato a Campanella dai Francesi, è da prendere in considerazione, anche

41. *Discorsi ai principi*, pp. 91-164.

42. Cfr. nota 24.

43. M.-P. LERNER, *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle*, Napoli, Bibliopolis, 1995, p.

43. L'«Eccellenza» citata come destinatario del *Dialogo* nelle poche righe di introduzione («secondo quest'amico me l'ha riferito, io lo scrivo a Vostra Eccellenza», ed. cit., p. 955) potrebbe forse, in questo caso, essere identificata col padre Joseph).

44. Oggi andate perse, ma evocate da Naudé nella sua lettera a Peiresc del 28 settembre 1635. Cfr. AMABILE, *Castelli*, II, p. 264.

45. Per la precisione, in *Castelli*, I, p. 422 sgg e p. 437 sgg., e nei documenti citati del vol. II.

46. *Op. cit.*, in particolare nel capitolo I, «La réputation de Campanella en France avant 1634», pp. 9-45.

se non ne possediamo a tutt'oggi alcuna prova tangibile.⁴⁷ Conosciamo in effetti l'importanza rivestita dalla scrittura nell'accanita lotta scagliata dagli avversari di Richelieu contro la sua politica, a partire dalla regina madre. Questo conflitto, in effetti, appassiona la corte e l'opinione pubblica francese. Non soltanto le lettere al re di Maria de' Medici e di Gastone vengono pubblicate per convincere i Francesi del solido fondamento delle loro rivendicazioni, mentre il potere diffonde, facendole gridare agli angoli di strada, le dichiarazioni contro i ribelli e trasforma la *Gazette*, fondata nel 1631 da Théophraste Renaudot, in una sorta di organo ufficiale del regime,⁴⁸ ma ciascuna fazione ha un polemista al suo servizio. Mathieu de Morgues (o de Mourgues), sostenitore della regina madre, battaglia a colpi di penna contro Jean Sirmond, difensore e fautore di Richelieu sotto lo pseudonimo di «des Montagnes». Il cardinale riceve allo stesso modo, in cambio di un ritorno nelle grazie del re, l'appoggio di Guez de Balzac, legato ai Grandi ma autore della rinascita dell'eloquenza politica francese. Il suo *Prince*,⁴⁹ apparso nel 1631, vera e propria difesa dell'assolutismo reale, giustifica la politica di Luigi XIII e del suo ministro, attacca violentemente il partito dei devoti e il loro zelo interessato, fustiga i Grandi e denuncia gli intrighi delle potenze straniere per attizzare i dissidii fra i Francesi. Anche se le due opere appaiono radicalmente differenti sotto alcuni punti di vista – lo stile e il genere letterario adottati, per esempio, o la posizione attribuita a Richelieu⁵⁰ –, la somiglianza con l'argomentazione del *Dialogo* è lampante, sia in quello che abbiamo appena brevemente enunciato, che in ciò che riguarda l'Italia, elemento centrale, come si è detto, della riflessione campanelliana. Luigi XIII è, effettivamente, presentato da Guez de Balzac come il liberatore della penisola, che deve prepararsi a riceverlo affrancandosi dal giogo spagnolo; Venezia avrebbe il compito di dare l'esempio agli altri Stati italiani.⁵¹

47. Cfr. l'introduzione di G. Ernst al *Dialogo* (ed. cit., p. 953).

48. Sulla progressiva costruzione, da parte dello Stato assolutista, di un vero e proprio sistema d'informazione, cfr. M. FOGEL, *Les cérémonies de l'information dans la France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1989.

49. J.-L. GUEZ DE BALZAC, *Le Prince*, Paris, T. Dubray, P.-R. Rocolet, C. Sonnius, 1631 (altro punto comune tra i due autori, Campanella pubblicherà l'*Atheismus triumphatus*, nel 1636, proprio presso T. Dubray). Nel 1634 esce una seconda edizione, ampliata e corretta, del *Prince* (Paris, P. Rocolet), ripresa nella recente edizione di C. Leroy (Paris, La Table Ronde, 1996).

50. *Le Prince* è un trattato sul modello dei *De regimine principum*, ed è scritto per la gloria del solo Luigi XIII, escludendo Richelieu dai momenti cruciali del suo regno, perfino dalla presa di La Rochelle.

51. Capitolo xxx dell'edizione del 1634 (Paris, La Table Ronde, 1996, pp. 225 sgg.).

A egual diritto del trattato di Guez de Balzac, il *Dialogo* potrebbe, quindi, far parte della politica di propaganda, più o meno centralizzata, promossa da Richelieu. Il compito si annuncia tuttavia difficile per Campanella. Gli Spagnoli non sarebbero in effetti gli unici a nutrire ostilità nei confronti di Richelieu che, secondo la testimonianza di Guy Patin, è, negli anni 1632-1633, addirittura odiato a Roma, perfino dal Pontefice.⁵² Il distico affisso sui muri di Roma nella notte del 20 aprile 1633 dal partito ostile a Luigi XIII ne è la prova: «Turca necat fratrem, Nero matrem, Gallus utrumque / Cur non fit Gallus Turca Neroque simul?».⁵³ Il tema è qui, come nel *Dialogo*, quello della discordia della famiglia reale con, in filigrana, l'accusa rivolta a Richelieu di esserne all'origine, idea che era espressa esplicitamente nel *Dialogo*.⁵⁴ Campanella, che rifiutava già nel *Dialogo* ogni tipo di identificazione di Luigi XIII con Nerone, paragonandolo piuttosto a Ippolito,⁵⁵ restando fedele alla difesa della politica francese, risponde con un altro distico: «Turca necem fratri, Nero matri, inson-tibus infert / Sontibus at Gallus parcit utrisque pius».⁵⁶

3. Questa viva reazione a un evento specifico, di cui Campanella, per prudenza, non rivendica in un primo tempo la paternità,⁵⁷ non deve

52. «le Pape même disoit de lui: ce Capelan me donne plus de peine que tout le reste de la Chrétienté: si le Pape eut pu le ruiner pour lors, il l'eut fait de bon cœur» (*Patiniana, in Naudeana et Patiniana, ou singularitez remarquables prises des conversations de Messieurs Naudé et Patin*, Paris, 1701, pp. 68-69).

53. Tale pratica fa parte della tradizione romana degli epigrammi anonimi, attestata da Svetonio nelle sue *Vite dei dodici Cesari*, dove cita una serie di distici contro Nerone, cui viene qui associato Luigi XIII (*Néron*, xxxix, 3, in SUÉTONE, *Vies des douze Césars*, ed. e trad. H. Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, 1932, vol. 2, p. 186).

54. Il Francese riprendeva l'argomento della regine madre e di Gastone, che nelle loro lettere al re indicano in Richelieu la causa della discordia (*op. cit.*, p. 962), e ne vedeva la prova nell'atteggiamento di Richelieu: questo, secondo lui, ostacola quelli che, come il cardinale di Berullo, tentano una riconciliazione tra il re e Gastone (ivi, p. 966), fa credere al re, con uno stratagemma machiavellico, che Gastone gli voglia togliere il regno (ivi, p. 969), distorce le parole dei Vendôme durante l'episodio della cospirazione di Chalais e calunnia Gastone quando rinuncia al generalato e fugge in Lorena mentre è stato lui stesso a costringerlo alla fuga (ivi, p. 970). In breve, il re è «disumanato e disnaturato per il cardinale, come un nuovo Nerone» (ivi, p. 969).

55. Al Francese, che paragonava Luigi XIII a Nerone (cfr. nota precedente), il Veneziano rispondeva: «e che sia il figlio Nerone o più tosto un Ippolito?» (ivi, p. 988).

56. *Disticon pro rege Gallorum* (in *Poesie*, pp. 609-610). Campanella stesso ne fa menzione in una lettera al cardinale Francesco Barberini datata 4 dicembre 1634 a Parigi, definendolo in questo modo: «distico in risposta di un altro nefando fatto contro la maestà cristianissima» (*Lettere*, p. 256). E compare con questo titolo nell'*Index degli Instauratarum scientiarum tomi x*, in coda alla *Philosophia rationalis* del 1638. Il testo del distico, invano ricercato da Amabile, è stato alla fine ritrovato da L. Firpo in I. BULLART, *Académie des sciences et des arts*, Bruxelles-Amsterdam, 1682, vol. II, p. 127 (cfr. FIRPO, *Ricerche*, pp. 237-238).

57. In una lettera ad Urbano VIII scritta dalla Francia il 9 aprile 1635 (*Lettere*, p. 283), lascia intendere di non essere l'autore della «risposta al distico fatto contra il Re cristianissimo». Ma

occultare la vera natura del rapporto che lega Campanella all'attualità. È a questo proposito significativo che la scrittura del *Dialogo* non si basi su un episodio centrale valorizzato come tale – che avrebbe potuto essere la «journée des Dupes» oppure la presa di La Rochelle, come era stato nel caso di Guez de Balzac. Per Tommaso Campanella, il breve periodo dell'evento non ha valore in sé. Non assume significato che una volta inserito nel lungo periodo della Storia, che si iscrive esso stesso in un orizzonte profetico. La profezia costituisce infatti la chiave di volta della visione del mondo del domenicano calabrese, anche nel suo rapporto con l'attualità e con la Storia. Abbiamo analizzato il caso dei «rumori di Francia», ma si può notare come Campanella adotti lo stesso atteggiamento nei confronti di altri episodi coevi, quali ad esempio la scoperta del Nuovo Mondo di Cristoforo Colombo, o quella dei nuovi cieli di Galilei. Campanella vi reperisce altrettanti segni da interpretare nel quadro di una nuova metafisica e di un'azione politica e religiosa che permetta l'avvento di una nuova età dell'oro. Se non è questa la sede per analizzare dettagliatamente il rapporto di Campanella con la profezia, è utile sottolineare la fecondità di tale approccio. Il punto di vista profetico funge per Campanella da spazio di libertà che autorizza, e anche impone, di dire ai papi e ai re quali conseguenze trarre, in termini di azione politica, dagli eventi dell'attualità più scottante.⁵⁸ Il modo di esprimerlo rimane tuttavia problematico per un predicatore senza pulpito, costantemente in posizione precaria, come Campanella, donde la grande varietà di generi adottati nella sua produzione letteraria.

Il *Dialogo politico tra un Veneziano, Spagnolo e Francese circa li rumori passati di Francia* è nato in un contesto storico ben preciso. Per questo generalmente letto come un testo di occasione, di minore importanza, merita invece di essere riconsiderato alla luce della prospettiva più vasta – e molto coerente – del pensiero politico campanelliano.⁵⁹ Questo testo è degno di interesse non soltanto per il suo ruolo di perno nella presa di posizione di Campanella a favore della monarchia francese, ma anche

come segnalato nella nota precedente, lo includerà in quello che pretende essere un elenco completo delle proprie opere, l'Indice degli *Instauratarum scientiarum* tomi x, riconoscendo definitivamente, in questo modo, la propria paternità (sul progetto di pubblicazione, a cura di Campanella stesso, dell'*opera omnia*, cfr. FIRPO, *Ricerche*, capitolo II, 3, pp. 54-67).

58. Cfr. l'articolo di L. BOLZONI, *Prophétie littéraire et prophétie politique chez Tommaso Campanella*, in *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XV^e-XVII^e siècles)*, a cura di A. Redondo, Paris, Presses de la Sorbonne Nouvelle, La modernité aux XV^e-XVII^e siècles vol. 5, 2000.

59. Tale lacuna è stata colmata di recente da J.-L. Fournel (J.-L. FOURNEL, *Campanella et la «Monarchie de France»*, cit.), che ha analizzato le tappe del percorso campanelliano dalla presa di posizione a favore della Spagna fino all'impegno pro-francese, e dà al *Dialogo* l'importanza che gli spetta in tale processo.

perché emblematico del funzionamento della triade Storia-profezia-scrittura nella riflessione del domenicano calabrese. Il *Dialogo* si basa in effetti su un postulato epistemologico fondamentale. L'evento, lungi dall'essere un momento di rottura nello sviluppo della Storia, è invece per l'autore un momento in cui la Storia si rende leggibile: è un segno. Non è dunque analizzato e preso in considerazione che nella misura in cui permette di cogliere, e di svelare attraverso la scrittura, quello che vi si nasconde dietro (nello specifico il destino rispettivo delle monarchie francese e spagnola), e di compiere così la vocazione profetica rivendicata da Campanella fin dalla congiura calabrese del 1599.⁶⁰ Di qui la legittimità del domenicano, in primo luogo profeta, e non storico, di decifrare l'attualità e di rivelarne il senso. Lo «scrutatore dei fati noto nel mondo», per riprendere l'espressione utilizzata da Campanella per indicare se stesso nell'*Ecloga* del 1638 in omaggio alla nascita del futuro Luigi XIV,⁶¹ si fa scrutatore dei fatti.

60. Cfr. la *Dichiarazione di Castelvetero* del 10 settembre 1599, scritta dopo l'arresto (in FIRPO, *Processi*, p. 102).

61. «Cassiopes Cynique novis pridem excitus astris, / ille ego fatorum explorator notus in orbe» («io, che, già da tempo stimolato dalle nuove stelle apparse in Cassiopea e nel Cigno, / sono scrutatore dei fati noto nel mondo»), *Ecloga in portentosam Delphini, orbis christiani summae spei, nativitatem*, vv. 22-23 (*Poesie*, pp. 611-666). Cfr. anche la traduzione francese dell'*Ecloga* e il commento di Franc Ducros (F. DUCROS, thèse complémentaire de doctorat d'Etat, Université de Paris Sorbonne, 1969).

LUCA SARTORELLO

«INDIGET COMMUNITAS LEGE SEMPER».
TEOLOGIA E POLITICA IN TOMMASO CAMPANELLA

SUMMARY

The intimate relationship between theology and politics in Campanella's work has now become a common-place. In this essay, some topics regarding this link are explored. At the outset of his *De Regno Dei*, Campanella individuates his three major works on universal theocracy: *Monarchia Messiae*, *Politica* and *Theologia*. It is argued that the apparent ambiguity in the uses of the present and the future tenses (*fit, fiet*) in relation to *unum ovile et unus Pastor* is removed by the addition of the adverb *pau-latim* in two crucial places where this biblical expression is used. For Campanella, the Golden Age does not refer to a mythical and ideal dimension, but rather to a fully-fledged programme of action directly involving man.

«ALL'OCCHIO di chi vi si accosta la prima volta, l'opera di Campanella si presenta come una foresta smisurata, folta, quasi un intrico labirintico in cui sia arduo muovere i primi passi». ¹ Così annotava Luigi Firpo in un testo definito a buon diritto «una sintesi magistrale della vita e del pensiero di Campanella», ² perché nella sterminata produzione del filosofo di Stilo - «qualcosa come trentamila pagine di testi che si squadernano su tutto l'arco dello scibile umano» ³ - non è sempre facile rintracciare le linee guida di un pensiero che ha dovuto ricorrere spesso agli artifici della simulazione e della dissimulazione ⁴ a seguito delle note vicende biografiche. ⁵ Una scrittura dunque spesso di copertura o di difesa, talvolta anche pensata per ottenere credito e protezione presso le autorità politico-ecclesiastiche, comunque sempre intimamente fedele a se stessa e anche sempre alla ricerca del riconoscimento di un'ortodossia che Campanella non ritenne mai di avere violato. È solo quindi con l'ausilio di una lettura che sia capace di tenere assieme e di comprendere da un lato e prima di tutto i motivi contingenti che spingevano lo Stilese a

1. FIRPO, *Processi*, p. 17.

2. E. CANONE, *Premessa*, ivi, p. XIII.

3. Ivi, p. 18.

4. Cfr. M. FINTONI, «Folle all'occhio mortal del basso mondo»: menzogna e annichilazione in Tommaso Campanella, «Bruniana & Campanelliana», IV, 1998, 2, pp. 301-312.

5. Per la biografia di Campanella non si può non rimandare alla copiosa produzione firpiana: in proposito cfr. E. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di ricerche e di pubblicazioni*, «Bruniana & Campanelliana», II, 1996, 1-2, pp. 325-358. Per le complesse vicende processuali cfr. ora anche V. FRAJESE, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Roma, Carocci, 2002.

comporre le sue opere, e dall'altro di rintracciarne le costanti che si celavano dietro a quei motivi, che si supera l'apparente discontinuità di un pensiero che non ha mai tradito la fedeltà a quel disegno teologico-politico che ha accompagnato tutta la vita del proprio autore, quello cioè di una teocrazia universale.⁶

Nel 1636 Campanella esule in terra di Francia scrive il *De regno Dei consideratio*⁷ – un testo non particolarmente esteso che verrà inserito in coda, assieme ad un altro opuscolo ancor più breve, il *Pro conclavi*,⁸ all'edizione parigina della *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis*⁹ – che costituisce una sorta di rielaborazione conclusiva e un vero e proprio compendio del concetto di teocrazia universale.¹⁰ L'*incipit* del primo dei tre capitoli nei quali si articola questo testo è oltremodo chiaro:

Nec Deus nec Natura promittunt aut faciunt pacem nisi sub uno. Pax enim influxus est unitatis, in pace omne bonum, extra pacem omnia mala, quae genus humanum et rerum saecula, perturbant, dissociant, infectas et principatus infoeliciter discordantes. Necesse est ergo revertamur ad unitatem. Mala quae in mundo humano grassantur, bellum, fames, Pestis, non cessabunt nisi *Regnum Dei adveniat*; in quo *fiat voluntas Dei in terra sicut fit in Caelo*. Propterea sicut Adam fuit unus Pater hominum, Rex, et Sacerdos a principio; sic erit in fine [...] Cum *evacuatis principatibus, et potestatibus discordantibus*; *Convenient omnes populi et principes in unum ut serviant Domino*: Nam *propter peccata terrae multi principes eius*, in quantum multi, non sub uno. Regnum enim hominum partiale: Dei universale est comprehendens omnia regna.¹¹

Qui, come si vede, l'oramai anziano filosofo ripropone in estrema sintesi il tema che l'ha visto impegnato per tutta la vita e nel quale ha profuso tutte le sue energie, e rintracciabile più o meno esplicitamente in tutti i suoi scritti, ovvero la convinzione che sta alla base della sua concezione di una teocrazia universale: *fiet unum ovile unus pastor*.¹² Tuttavia non si va al cuore e non si può comprendere a fondo tale concezione se non

6. Sul concetto di teocrazia universale in Campanella cfr. da ultimo J. M. HEADLEY, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 197-298. Per il contesto storico in cui si sviluppa il mito della monarchia universale tra '500 e '600 cfr. R. DE MATTEI, *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1982, vol. I, pp. 221-247.

7. T. CAMPANELLA, *De regno Dei consideratio*, in *Phil. realis*, IV, pp. 212-221; su questo breve scritto mai più ristampato o tradotto cfr. L. GUERRINI, *Osservazioni sul concetto di teocrazia universale nell'ultimo Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», VIII, 2002, 2, pp. 375-398.

8. T. CAMPANELLA, *Pro conclavi admonitio ad electores Summi Pontificis*, in *Phil. realis*, pp. 221-223; per la traduzione italiana vedi L. FIRPO, *Un opuscolo del Campanella sul conclave*, «Il Pensiero politico», VI, 1973, pp. 235-241.

9. Cfr. FIRPO, *Bibliografia*, pp. 73-97, da integrare con FIRPO, *Processi*, pp. 29-36.

10. Una puntuale contestualizzazione storica in GUERRINI, *art. cit.*, pp. 388 sgg.

11. *De regno Dei*, cit., p. 212.

12. *Id.* 10, 16.

si chiarisce il significato di quel *fiet*. Non è infatti interpretato da Campanella come l'attesa di una promessa messianica a venire e non viene collocato, come il tempo del verbo richiederebbe, in un futuro anche solo prossimo, ma è interamente calato e immerso nell'attualità del tempo storico presente. E non mi riferisco qui alla pratiche e alle convinzioni astrologiche che hanno sempre fatto da cornice all'itinerario speculativo campanelliano e che pure potrebbero essere lette come funzionali alla sua elaborazione teologico-politica: rintracciare solo in queste la chiave di lettura di tale elaborazione significherebbe sostanzialmente fraintenderla. Il punto, crediamo, è da rinvenire altrove.

Anche l'*explicit* del *De regno Dei* ha una sua rilevanza, perché lì Campanella rimanda il lettore a tre opere che al fondo altro non sono che tre diversi modi di affrontare lo stesso nucleo tematico dell'*unum ovile sub uno Pastore*:

ad faciendum unum ovile sub uno Pastore [...] Probationes autem istorum in libro de *Monarchia Messiae*. Fundamenta in *Politica* habes et in Theol. lib. (sic) *De Regno Christi*.¹³

Il primo riferimento non poteva essere diverso, visto che di fatto il breve scritto può considerarsi un compendio proprio di quella *Monarchia Messiae* che, stampata a Jesi nel 1633 e posta subito sotto sequestro dalle autorità ecclesiastiche, Campanella «considerava ormai irrecuperabile». ¹⁴ La *Politica* assieme alla nota appendice, la *Civitas Solis*, costituisce la terza parte della *Philosophia realis*, mentre per l'ultima opera richiamata, non essendo di per sé evidente il riferimento,¹⁵ ci fermiamo alla generica indicazione di *Theologia* e ai contesti che più direttamente incrociano il tema in questione.¹⁶

13. *De regno Dei*, cit., p. 221.

14. Cfr. *Mon. Messiae*, e FIRPO, *Bibliografia*, pp. 103-105: 104; per le vicissitudini della stampa latina del 1633 cfr. R. DE MATTEI, *Il pensiero politico italiano*, cit., pp. 211-220. Alla stampa latina del 1633 Campanella aggiunse come *Appendix* la traduzione latina del *Discorso delle ragioni che ha il re cattolico sopra il nuovo emisfero* (per l'originaria redazione italiana si veda l'edizione di G. ERNST, *Monarchia di Cristo e Nuovo Mondo. Il «Discorso delle ragioni che ha il Re Cattolico sopra il nuovo emisfero» di Tommaso Campanella*, in *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, a cura di S. Rota Ghibaudi, F. Barcia, Milano, Angeli, 1990, vol. II, pp. 11-36).

15. L'opera non può essere identificata con la perduta *Monarchia Christianorum*, e nemmeno con sicurezza con un particolare libro della monumentale *Theologia*, considerato che lo stesso Campanella omette il numero del libro lasciando graficamente uno spazio vuoto. Ci permettiamo tuttavia di avanzare l'ipotesi che possa trattarsi del libro xxvii, significativamente intitolato *De sabbatismo ecclesiae sub settima visitatione universalique Christi Regno in terris*.

16. Sull'edizione della *Theologia* cfr. R. AMERIO, *Il sistema teologico di Tommaso Campanella*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1972, pp. 335-337.

A distanza di trent'anni dalla prima redazione italiana, la *Monarchia del Messia* è stimata ancora dal suo autore uno dei suoi capisaldi più sicuri a cui rinviare, in quanto li riteneva, e a ragione, che fossero contenuti i passaggi più rilevanti sul tema dell'*unum ovile sub uno Pastore*. Scritta in italiano nel 1606, l'opera ha, come è stato recentemente dimostrato,¹⁷ una relazione diretta con il dibattito suscitato a seguito della scomunica lanciata da papa Paolo V contro la repubblica veneziana.¹⁸ In particolare il principale bersaglio polemico era rappresentato dall'opuscolo di Giovanni Marsilio, *Risposta d'un dottore di theologia ad una lettera scrittagli da un reverendo suo amico*,¹⁹ nel quale in otto proposizioni veniva sostenuta la tesi del «carattere puramente spirituale dell'autorità ecclesiastica»,²⁰ e soprattutto l'origine naturale del potere politico, il quale non traeva la propria legittimità dal potere ecclesiastico, ma poteva contare sul diritto naturale come principio fondativo del tutto indipendente. Campanella dalla fossa di Castel Sant'Elmo si inseriva energicamente nel fuoco di un acceso dibattito non solo con la *Monarchia del Messia*, ma anche con i tre libri degli *Antiveneti*, diretti espressamente contro «Venezia la libera, la bella, la forte»,²¹ venendosi a schierare così a favore delle motivazioni che stavano dietro al provvedimento di scomunica papale, e soprattutto contro le posizioni espresse da eminenti autorità quali quelle del Bellarmino,²² di Domingo De Soto²³ e di Diego Covarrubias,²⁴ alle quali il libello di Giovanni Marsilio si era esplicitamente richiamato per avvalorare le tesi avanzate. «La sciocchezza del Soto e de compagni»²⁵ secondo Campanella consisteva nel qualificare Aaron sommo sacerdote e titolare della sfera spirituale, e al tempo stesso attribuire a Mosè solo le prerogative di un principe secolare, ottenendo così la divisione di ciò che invece era unito e inseparabile come è attestato dall'operato di Cristo:

17. *Mon. Messia*, pp. 5-41; V. FRAJESE, *Profezia e machiavellismo*, cit., pp. 118-156.

18. Sulle motivazioni che indussero Paolo V a comminare la scomunica contro Venezia cfr. L. FIRPO, *Nota*, in *Antiveneti*, pp. 167-189.

19. G. MARSILIO, *Risposta d'un dottore di theologia ad una lettera scrittagli da un reverendo suo amico, sopra il breve di censure dalla santità di papa Paolo V publicate contro li signori venetiani, et sopra la nullità di dette censure, cavata dalla sacra Scrittura*, Venezia, 1606.

20. V. FRAJESE, *Profezia e machiavellismo*, cit., p. 127.

21. *Antiveneti*, p. 75.

22. Cfr. R. BELLARMINO, *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Venetiis, apud Min. Societatem, 1599.

23. Cfr. D. DE SOTO, *Libri decem de iustitia et iure*, Lugduni, apud haeredes Iacobi Iunctae, 1559.

24. Cfr. D. COVARRUBIAS, *Variarum ex iure pontificio regio et caesareo resolutionum libri III*, Venetiis, apud Philippum Pincium, 1566.

25. *Mon. Messia*, p. 89.

Dunque Christo fu padre, re et sacerdote, senza mancamento alcuno [...] dunque è re temporale e spirituale, perché li beni esteriori sono del corpo giunta. Il sacerdotio senza potestà temporale è contemnendo, soggetto a precncipi secolari per paura, o per avaritia [...] Dunque Christo, conoscendo questa debolezza nostra, nel suo regno l'uno e l'altro dominio a lassato, e pigliato [...] figurato da Adamo, da Noè, Da Melchisedech, da Moise, da Samuel, da David, Abramo, e tutti questi hebbero la potestà spirituale, e temporale, furono precncipi e sacerdoti [...] Anzi è da stimare che [...] il sacerdotio di Christo non è come quello d'Aron, ma quello fu casato nella morte di Christo, et istituito il sacerdotio secondo Melchisedech.²⁶

Non è ovviamente casuale che Campanella ricorra «ad un luogo scritturale tanto frequentato quanto controverso come 1 Sam. 8, 11-17»²⁷ e ne suggerisca una lettura tutta piegata a comprovare la sua prospettiva teologico-politica, annotando a commento del passo che

tutti i guai d'Israel successero per le controversie che erano tra profeti e sacerdoti d'una parte, e tra regi e principi laici dall'altra, et come fra christiani per guelfi e ghibellini, papali et imperiali. E poi piacendo a Dio il governo di David *promise nella successione del suo seme unire il regno con il sacerdotio in persona del Messia, e farlo come Melchisedech re, et sacerdote*.²⁸

La promessa per Campanella è già mantenuta a partire dalla figura umana e al tempo stesso divina di Gesù che ascrive a sé, rifondando e riunendo in un solo principio, il potere regale e quello spirituale, istituendo una «signoria soprana»:

Christo fu Dio, et huomo, signore dell'universo *in spiritualibus*, et *temporalibus*: ha istituito una signoria soprana a tutti li precncipi, con l'una e l'altra potestà, nella persona di san Pietro e i suoi successori.²⁹

È evidente che lo Stilese, riferendosi a san Pietro e ai suoi successori, intendeva contrastare non solo le tesi avanzate dallo «Pseudo theologo»³⁰ Giovanni Marsilio, giustificando così la linea politica di Paolo V dal quale sperava, come è attestato dalla corrispondenza,³¹ che intercedesse in suo favore, ma anche mettere a fuoco con la maggior efficacia possibile quan-

26. Ivi, p. 84. Le fonti bibliche a cui Campanella si richiama esplicitamente sono Ps 109, 4 e Hebr 7, 11-28. Cfr. anche *Delle virtù e dei vizi in particolare*, *Theologia*, l. x, vol. iv, pp. 94-97.

27. Prendo a prestito la precisazione da D. QUAGLIONI, «Regimen regis» e «ius regis» nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli «Specula principum» del tardo Medioevo, in *Specula principum*, a cura di A. De Benedictis con la collaborazione di A. Pisapia, Frankfurt, Klostermann, 1999, pp. 209-242: 209.

28. *Mon. Messia*, pp. 59-60 (corsivo nostro), ma cfr. anche *La prima e la seconda resurrezione*, *Theologia*, ll. xxvii-xxviii, p. 101.

29. *Mon. Messia*, p. 69.

30. È espressione dello stesso Campanella: cfr. ivi, p. 102.

31. Cfr. *Lettere*, soprattutto pp. 19-21 e pp. 38-73; per i riferimenti espliciti alla *Monarchia del Messia* cfr. anche *Lettere* 2, pp. 53 e 95.

to da lui già sostenuto oltre dieci anni prima, in un'opera andata perduta nella sua stesura originale e tuttavia compendiata in tempi successivi, che recava un titolo particolarmente eloquente: *Discorsi universali del governo ecclesiastico per far una gregge e un pastore*.³² Qui all'ottavo punto del capo XII si incontra un passaggio chiave che deve essere tenuto particolarmente presente in quanto complementare ad un altro luogo altrettanto decisivo della *Monarchia del Messia*. Vediamoli entrambi:

A poco a poco s'introduca che, mancando la sua successione, li Stati loro caschino alla Chiesa, e si scriva da' teologi e si determini in consiglio che il Papa è universale e vero signore *in temporalibus* com'era Melchisedech, e non *in spiritualibus* solo, come Aron.³³

et quando tutto il mondo sarà unito sotto questa monarchia senza diversità de' prencipati, e religioni, sarà il secolo aureo, che venne Christo a restituire.³⁴

Nei pressoché contemporanei *Discorsi ai Principi d'Italia*, Campanella, scrivendo «è necessario che tutto il mondo s'unisca sotto una religione ed un principato felice, in cui si viva come nel secolo aureo»,³⁵ ribadiva esattamente il medesimo concetto di teocrazia universale al quale veniva fatto corrispondere come positivo esito, in una sorta di sintesi unitaria tra tradizione pagana ed escatologia cristiana, il secolo aureo e il *Regnum Dei*.³⁶ Le modalità 'politiche' attraverso le quali si raggiunge questo obiettivo nella teologia politica di Campanella sono ben note, se non altro perché lo Stilese ha dedicato alla questione un ampio scritto come *La Monarchia di Spagna* e, negli ultimi anni della sua vita, un testo a questo parallelo e complementare, anche se più breve, a favore della monarchia francese.³⁷ Si tratta tuttavia di scritti che possono essere compresi soltanto all'interno di un complessivo disegno teologico-politico intera-

32. T. CAMPANELLA, *Discorsi universali del governo ecclesiastico per far una greggia e un pastore*, in *Scritti scelti di G. Bruno e di T. Campanella*, a cura di L. Firpo, Torino, UTET, 1968², pp. 266, 465-523.

33. Ivi, p. 498.

34. *Mon. Messia*, p. 69.

35. *Discorsi ai principi*, pp. 127-128.

36. Così Campanella scriveva nel 1618 in un memoriale inviato a Paolo V: «E dopo il lungo scompiglio avvenuto al mondo per la divisione de' prencipati e religioni, s'ha d'unire sotto una legge ed un pastore con quella felicità di vita che li filosofi descrissero *de statu optimo rei publicae* ancor non visto, e li poeti de *saeculo aureo*, e li profeti *de statu Ierusalem liberandae* dalla captività babilonica d'infideli e viziosi: e li cristiani dimandano il regno «*ubi fiat voluntas Dei sicut fit in coelo*», e le nazioni tutte desiderano ed aspettano. Come per filosofia naturale e politica ed astrologia si prova consenso del cielo e della terra, e per dottrina comune di tutti i padri [...] e che si è visto già il preludio di questo secolo» (*Lettere*, p. 190).

37. Cfr. *Mon. Spagna* e *Mon. Francia*. Sulla *Monarchia di Francia* si veda l'ampio e puntuale contributo di J.-L. FOURNEL, *Campanella et la Monarchie de France: empire universel et équilibre des puissances*, in *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*, III giornata Luigi Firpo, 1° marzo 1996, Firenze, Olschki, 1998, pp. 5-37.

mente costruito intorno al tema dell'*unum ovile sub uno Pastore*, e che dietro ad un'apparente strategia opportunistica messa in atto da Campanella per accreditarsi i favori prima della corona spagnola, e successivamente di quella francese, si cela invece una fedeltà e una coerenza nei confronti di quello stesso disegno che sono senza pari; perché, come ebbe a scrivere il Nostro degli spagnoli (ma potrebbe benissimo valere anche per i francesi), comunque «Dio si serve di loro, o lo pensino o no, a questo gran fine».³⁸

A questa altezza è utile interrogare la pagina campanelliana per capire la natura del tempo che qualifica il secolo aureo, sul significato del quale non è neppure il caso di soffermarsi, visto che Campanella non solo dichiara il proprio apparato di fonti, ma lo utilizza come pilastro portante della sua stessa scrittura, anche se, e va sottolineato, ampie porzioni di questo non possono certo essere comprese all'interno dell'ortodossia cristiana.³⁹ Semmai giova delineare i contorni e il significato che viene ad assumere quello stesso *saeculum aureum*, o *sanctum*,⁴⁰ per afferrarne la dimensione temporale proprio lì dove venga inteso, come lo interpreta Campanella, equivalente al *Regnum Dei* della tradizione vetero e neo testamentaria.⁴¹ Ma qui sta proprio il punto. In estrema sintesi e con un grado di approssimazione piuttosto ampio, si può tuttavia sostenere che l'attesa palinogenetica nell'ambito della tradizione cattolica, che poggia soprattutto sui testi agostiniani, fa coincidere con l'esaurimento del tempo storico e con la contemporanea caduta dell'Anticristo, l'avvento del Signore, la resurrezione, e l'ascesa in cielo, dopo il giudizio, dei salva-

38. *Discorsi ai Principi*, p. 131. Per le argomentazioni avanzate dallo stesso Campanella per motivare quella sorta di 'passaggio di consegne politiche' dalla Spagna alla Francia cfr. tutta l'ultima ed importante *Egloga* per la nascita del Delfino, in *Tutte le opere di Tommaso Campanella*, a cura di L. Firpo, Milano, Mondadori, 1954, pp. 281-313, e *Mon. Francia*, pp. 468-470, 488-490, con gli inequivocabili passaggi: «Ma questo che nel 1598 dice Campanella scrivendo, nell'anno 1620 è passato. Perché la Francia per opera e senno del cardinale di Richelieu e per il valor di Lodovico XIII è unita»; «Ci vuol anche un panegirico come quel che fè il Campanella per li Spagnoli, provando ch'è più utile alle nazioni sottostare a Francesi che non a Spagnoli», pp. 492, 578.

39. È Campanella stesso che rimanda, nel libro xxvii della *Theologia*, *La prima e la seconda resurrezione*, cit., p. 89, agli *Articuli prophetales* come luogo nel quale esplicita le sue fonti (ma i rinvii a tali fonti sono assai copiosi nei suoi scritti): *Art. proph.*, soprattutto pp. 111-117. Cfr. AMERIO, *Il sistema teologico*, cit., pp. 283-284, che a sua volta rinvia opportunamente al commento di Firpo all'*Egloga*, in *Tutte le opere*, cit., pp. 1353-1358.

40. Per l'impiego della locuzione *saeculum sanctum* per *saeculum aureum* cfr. *La prima e la seconda resurrezione*, cit., p. 92.

41. Sul significato del secolo aureo cfr. G. ERNST, «L'aurea età felice». *Profezia, natura e politica in Tommaso Campanella*, in *Tommaso Campanella e l'attesa del secolo aureo*, cit., pp. 61-88. Per un quadro più generale cfr. E. DE MAS, *L'attesa del secolo aureo (1603-1625)*, Firenze, Olschki, 1982.

ti. In Campanella, di contro, è presente, e molto forte, l'idea di un *regnum sanctorum* totalmente terreno che precede la *parusia* escatologica finale, che si collocherebbe quindi in una sorta di tempo intermedio tra quello propriamente storico e l'eternità,⁴² e nel quale verrebbe superato e vinto tutto il male cresciuto a seguito della caduta adamitica.⁴³ Questa convinzione, che costituisce uno dei principi più rilevanti della teologia politica campanelliana, è rinvenibile almeno a partire dalla congiura calabrese del 1599 con il corredo probante contenuto nella *Prima* e nella *Secunda delineatio defensionum*,⁴⁴ e testimoniata sia negli *Articoli prophetales* sia, in forma più articolata e compiuta nel libro xxvii della sua *Theologia*, composto molti anni più tardi. Ma è nei *Prophetales*, e segnatamente all'articolo ottavo, che Campanella, dopo aver brevemente riassunto due «*extremas opiniones*» non condivisibili sulla 'fine dei tempi', delinea con singolare efficacia, la forma che assume la prima resurrezione:

Hinc triplex opinio orta est. Primam Cheliastae tuentur, qui paradisum in terra ponunt carnalem, quoniam et de coelo Ierusalem descendere novam [...] Ex his accepit Machometus paradisum suum carnalem, hortum deliciarum, fluvios butyri, vini et lactis [...] et puellarum pulcherrimarum usum et similia, quae eius appetitui congruebant.

Secunda sententia est mitiorum et antiquissimorum theologorum, videlicet Papiae, Irenaei, Lactantii, Iustini Martyris, Tertulliani et Apollinaris, qui sanctos resurrectionem primam adepturos putant, atque regnatos mille annos antequam caeteri homines resurgant in saeculo aureo, et post mille annos pugnatos cum Gog et Magog; ideque sequi iudicium universale et translationem Ecclesiae in coelum [...]

42. In questo senso concordiamo con Romano Amerio che parla del «duplice finalismo che il Nostro dà alla religione cristiana, di volgere l'uomo alla perfezione ultramondana e di volgerlo parimenti alla perfezione mondana» (cfr. l'Avvertenza, in *La profezia di Cristo*, *Theologia*, l. xxv, p. 7, e *Il sistema teologico*, cit., pp. 272-327).

43. «Omnes nationes naturali appetitu, qui non datur a Deo frustra, appetunt huiusmodi saeculum, in quo cessent bella, pestes, fames, fraudes ceteraque mala, quae ob peccatum seminata sunt super filios Aadae» (*La prima e la seconda resurrezione*, cit., p. 60).

44. «Quod ante finem mundi, qui prope est, sit futura respublica Christiana, ex omnibus nationibus conflata, in maxima felicitate, sub uno capite, probatur ratione naturali ex omnium hominum consensu. Nam in exordio mundi a Deo uno procedentis fuit unus princeps et felix respublica sub Adam. Ergo, antequam in unum redeat, congregabitur; unus enim Deus, unus sol [...] Diabolus divisit principatus religionum falsarum multiplicitate, et Christus venit ad uniendum omnes populos et reges in unum. Poëtae scripserunt de saeculo aureo, quod concupierunt; philosophi de statu optimae reipublicae, quem videre desiderantes non potuerunt; prophetae de reaedificata Ierusalem in tranquillitate et pace et gloria, quorum promissa non sunt visa [...] Sed dicunt aliqui sancti Patres, quod hoc erit in Paradiso post finale iudicium. Sed respondeo quod ipsi sequuntur sensum anagogicum, nec mihi tollunt sensum historicum, si non sentio cum Chiliastis et aliis haereticis, qui erraverunt in hoc circa modum, de quo non disputo, sed circa rem bene sentio» (T. CAMPANELLA, *Secunda delineatio defensionum*, in FIRPO, *Processi*, pp. 176-178; cfr. anche la *Prima delineatio defensionum*, ivi, soprattutto pp. 134-142).

Nos autem hanc sententiam [...] non sequimur; sed tertiam, quam nemo neget, qui scrutatur Scripturas: hoc est resurrectionem primam esse Ecclesiae reformationem et renovationem sub aetate aurea, in qua resurgit spiritus et fama sanctorum etiam ignotorum nobis, non dico corporum, nisi Ecclesia aliqua ponat sicuti Eliae, Enoch in conflictu cum Antichristo [...] Puto quoque hanc renovationem et resurrectionem primam incepisse sub Costantino imperatore, in quo a persecutoribus surrexit Ecclesia ad pacem [...] Nec assero Christum cum Apostolis visibiliter regnaturum in hac republica, sed invisibiliter, et per observantiam doctrinae eorum, et cultum, et sinceram venerationem, et legem.⁴⁵

Nel passaggio riportato sono contenuti due convincimenti importanti che non sono ascrivibili solo alla fase della congiura calabrese (ché semmai è questa che dipende da quelli) e che verranno ribaditi, nella forma e nella sostanza, in quel libro della *Theologia* composto esattamente nel periodo in cui a Francoforte usciva la prima edizione della *Philosophia realis* (1623). Il principale è che la prima resurrezione, che altro non è se non la realizzazione compiuta del secolo aureo sulla terra, è già cominciata sotto l'imperatore Costantino, e il secondo che Cristo in «questa repubblica» non regnerà visibilmente, ma in Spirito. Ora, la portata di queste affermazioni è notevole: per un verso, infatti, lasciano trasparire l'interesse preponderante di Campanella per la prima resurrezione che oscura la seconda e più importante (nell'ambito dell'ortodossia cattolica), nello spazio della quale, con la sconfitta dell'*Anticristo*, ci sarà la vera e propria salvezza con relativa ascensione in cielo;⁴⁶ per un altro conferiscono al secolo aureo (insieme con tutte le numerose locuzioni sinonimiche che lo rappresentano, tra cui va segnalata su tutte l'*optima respublica*) caratteristiche essenzialmente terrene, attestate dal fatto che non solo non ci sarà nessun contatto visibile con la divinità (Cristo regnerà *invisibiliter*), ma collocando nel tempo storico di Costantino l'*incipit* di questo 'secolo', implicano la presenza di un processo ancora tutto *in fieri*. Non a caso infatti Campanella coerentemente può sostenere che «hoc regnum quasi umbratile habet nunc Christus per vicarium suum in Latio, sed in toto orbe dilatabitur».⁴⁷ Ed è esattamente questo il presupposto per la rimozione di tutti i mali che tormentano l'umanità e per la realizzazione di un «regnum universale praeludium caelestis regni»:⁴⁸

At haec (mala) aboleri nequaquam possunt, dum sunt multi principes in mundo ditionibus et religione divisi: posse autem cessare sub uno principe unaque vera

45. *Art. proph.*, pp. 94-95. È d'obbligo il rinvio anche al libro xxvii della *Theologia*, pp. 44-47, dove si trovano parti del passaggio citato trascritti alla lettera.

46. Per la seconda resurrezione e il giudizio finale cfr. soprattutto i libri xxviii-xxx della *Theologia*.

47. *La prima e la seconda resurrezione*, cit., p. 64.

48. Ivi, p. 76.

religione demonstravi in lib. de *Monarchia Messiae*, in quo bella sedat unitas principatus, discordias et fraudes unitas religionis, penuriam communicatio bonorum totius mundi, pestem transmigratio, et communicatio sapientiae et subordinatio principum sub uno ista omnia curat.⁴⁹

Se risultano sufficientemente manifesti il significato e le implicazioni dell'*unum ovile sub uno Pastore*, rimane ancora parzialmente oscuro il senso di quel *fiet* cui si accennava sopra. Infatti se due eventi tra loro legati, come la vittoria sulla morte di Cristo e l'editto di Costantino,⁵⁰ segnano l'inizio della prima resurrezione, e conseguentemente di quel processo tutto radicato nella storia che ha come primo obiettivo l'instaurazione del secolo aureo, del quale si può già scorgere una parziale realizzazione nello stato pontificio, sorge spontanea e conseguente la domanda sui tempi in cui si articolerà questo svolgimento. La risposta inequivocabile a questo interrogativo si rintraccia in due testi scritti a quasi vent'anni di distanza l'uno dall'altro e che pongono un vero e proprio sigillo all'interpretazione dell'utopismo teologico-politico di Campanella. Subito dopo aver sostenuto che il dominio esercitato dal vicario di Cristo nel Lazio deve estendersi in tutto il mondo, lo Stilese precisa:

Hoc autem non evenit in aedificatione Zorobabel, ut adorent omnes reges in Sion, neque quando Christus venit ad passionem. Ergo post resurrectionem, *quando fit unum ovile et unus pastor. Et hoc fit paulatim.*⁵¹

Hoc autem non evenit in aedificatione Zorobabel, neque quando Christus venit ad passionem: ergo post resurrectionem, *quando fiet unum ovile et unus pastor; et hoc paulatim, donec compleatur in casu Antichristi et errorum.*⁵²

L'utilizzo del tempo presente *fit* o del futuro *fiet* diventa così sostanzialmente irrilevante,⁵³ perché interamente risolto dall'avverbio *paulatim*. La convinzione della necessità di una teocrazia universale costruita intorno al progetto dell'*unum ovile sub uno Pastore* con cui si chiudeva il *De Regno Dei*, si può comprendere appieno solo a partire da quell'avverbio «a poco a poco». In Campanella infatti il secolo aureo, lungi dal rimandare ad una dimensione mitica ed ideale, costituisce un vero e proprio programma d'azione, garantito certo da una cornice profetico-astrologica, all'interno della quale tuttavia l'uomo non è una semplice comparsa, ma

49. Ivi, pp. 60-62.

50. Per i riferimenti a Cristo e Costantino cfr. ivi, pp. 44, 52.

51. *Art. proph.*, p. 86 (corsivo nostro).

52. *La prima e la seconda resurrezione*, cit., p. 66 (corsivo nostro).

53. Frajese (*Profezia e machiavellismo*, cit., pp. 146 sgg.), mettendo a confronto la redazione italiana e quella latina della *Monarchia del Messia*, insiste invece sull'importanza dell'uso dei tempi dei verbi che ritiene sia mantenuto intenzionalmente ambiguo da Campanella proprio in relazione all'instaurazione del secolo aureo.

è un protagonista decisivo. Ed è quello stesso avverbio la cui ampiezza ed estensione temporale è direttamente dipendente dalla capacità dell'uomo di compiere il proprio destino, che lo vuole comunque *in uno ovile sub uno Pastore*, che spiega e lumeggia anche il nesso di teologia e politica in Campanella.⁵⁴

«Et Civitas solis, per me delineata ac per te aedificanda»:⁵⁵ così nel 1637 in una lettera indirizzata al cardinale Richelieu Campanella ricordava il suo giovanile dialogo sull'ottima repubblica a testimonianza del fatto che il breve scritto veicolava un messaggio per nulla superato e ancora pienamente attuale. E d'altra parte non poteva non esserlo, come è specificato da quanto asseriva nell'articolo secondo della prima delle quattro *Quaestiones politicae* annesse all'edizione parigina del 1637:

Omnis est liber natura, sed peccato, et stultitia fit servus. Si autem non praecessisset peccatum originale, omnes viveremus sicuti in Republica nostra de Civitate Solis inscripta [...] At omnes essemus alter alterius membra, et bonum esset unicuique munus sibi connaturale: et iure, quod ponit aequalitatem, non dominio, quod imparitatem, viveremus.⁵⁶

Nell'articolo primo dell'ultima *Quaestio* aggiungeva:⁵⁷

Plato ideam reipublicae descripsit, quae licet in totum observari non possit sub natura corrupta, ut dicunt theologi recentiores, tamen in statu innocentiae optime servari poterat. Christus autem nos ad statum innocentiae revocavit.⁵⁸

Rempublicam Christus mirificentissimam docuit sine peccatis, quam vix Apostoli integre servaverunt, deinde ex populis in clerum secessit, mox in monachos solos. Et in his nunc perseverat: in aliis vero perpauca illius vides instituta praeter religiosos.⁵⁹

54. Anche nel testo latino della *Politica* è ripreso con una sfumatura diversa, ma supportato significativamente sempre dall'avverbio *paulatim*, il medesimo concetto: «Itaque Christianorum Monarchia paulatim declinat quousque in Pontificis manus perveniat» (*Afor. pol.*, p. 195).

55. *Lettere*, p. 374.

56. *De dominio et regno. Quaestio prima*, in *Phil. realis*, pp. 71-87: 82.

57. Il primo dei tre articoli della *Quaestio quarta* è intitolato significativamente: «Utrum recte et utiliter post doctrinam politicam de republica dialogum addiderimus pro colophone».

58. *La città del Sole e Questione quarta sull'ottima repubblica*, a cura di G. Ernst, Milano, Rizzoli, 2001², p. 102.

59. Ivi, p. 104. Su questo punto è da tenere presente anche un passaggio, se possibile ancor più eloquente, contenuto nella *Theologia*: «Hanc rempublicam in communitate tenuerunt a principio Apostoli [...] At cessante charitatis fervore facta est divisio bonorum, et communitas remansit in clero usque ad tempora s. Augustini, sub quo coepere ob luxum fieri divisiones, et tunc sancta communitas in monachos et deinde in fratres migravit, ubi non est meum nec tuum, ut volebat Plato. Et Augustinus, Chrysostomus et Ambrosius dicunt meum et tuum esse causam omnium malorum. Et quoniam nondum constituere civitatem hanc Apostoli permanentem, ubicunque Evangelium fructificat, oportet inveniri in fine, quando Christus solus regnabit evacuatis principatibus et sectis et erroribus» (*La prima e la seconda resurrezione*, cit., p. 62).

Quindi, mentre Cristo ha ridato all'uomo la condizione d'innocenza nella quale si trovava prima della cacciata dal giardino dell'Eden, e ha al tempo stesso insegnato la via per la costruzione di uno stato (nel senso effettivo di consorzio umano) perfetto, l'uomo ha il compito di realizzarlo prima di quella che Campanella chiama seconda resurrezione. È evidente che in questa prospettiva teologia e politica sono implicate l'una nell'altra, e che nello spazio tutto storico⁶⁰ scandito dall'avverbio *paulatim* vengono a collocarsi quei principi della politica «ad faciendum unum ovile sub uno Pastore» a cui il *De Regno Dei consideratio* rimandava.

Nell'edizione parigina della *Philosophia realis*, la *Politica* si arricchisce, oltre che delle *Quaestiones*, anche di due nuovi capitoli, che raggiungono così il numero complessivo di quindici.⁶¹ Quello più importante comunque è il nuovo *caput II, De dominio, de iure, et beneficio, et regno* che deve essere integrato con l'importante testo della prima questione politica *De dominio et regno*,⁶² per le forti implicazioni tematiche che le due trattazioni presentano. In particolare va notato che, proprio per spiegare la differenza tra *dominium*, *ius* e *beneficium*, Campanella richiama la funzione di tre *primalitates* coincidenti con i principi che assistono il «principe sacerdote» nella *Città del Sole* che, precisa il testo (quasi non fosse da solo bastante quel titolo), «è capo di tutti in spirituale e temporale».⁶³ E a riprova di ciò è sufficiente aprire la redazione latina del dialogo per accertare che lo Stilese, scrivendo *Potestas*, *Sapientia* e *Amor*, mantiene, addirittura nel lessico, la fedeltà al citato capitolo della *Politica*.⁶⁴ *Primalitates*, dunque, che, pur avendo un unico principio, sono tuttavia distinte nella loro essenza, e infatti precisa Campanella «potestativi est dominari, cognoscitivi regere, amativi iuvare».⁶⁵ Ora la differenza tra *dominium*, *ius* e *beneficium* sta proprio nella relazione esistente con le tre *primalitates*, perché, continua il Nostro, «beneficium ergo caritatis, ius

60. Che il regno debba essere prima terreno Campanella lo ribadisce in più luoghi che sono ottimamente compendati in questo passaggio: «sunt tot promissiones, quae non possunt in caelo compleri et quae expresse futurae praedicantur in terra, sicut vidimus in superioribus, ut necessario sint in terra ponendae: imo Christus docuit orare, ut adveniat regnum Dei» (ivi, p. 92).

61. Per un'analisi dettagliata delle diverse fasi redazionali della *Politica* cfr. *Afor. pol.*, pp. 44-52 e pp. 249-258.

62. Il capitolo manca, oltre che nel testo a stampa del 1623 (F), anche negli altri tre testimoni studiati da Firpo, di cui lo studioso dà debitamente conto nell'apparato della sua edizione (cfr. *Afor. pol.*, pp. 147-150).

63. *Città del Sole*, p. 7.

64. T. CAMPANELLA, *La Cité du Soleil*, texte latine de l'édition de Paris, 1637, établi, traduit et commenté par R. Crahay, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1993, p. 72.

65. *Afor. pol.*, p. 148.

rationis, dominium est potestatis». ⁶⁶ Se poi aggiungiamo, per fugare ogni dubbio, quanto lo stesso autore aggiunge – e doveva essere una puntualizzazione ritenuta importante visto che non compare nelle redazioni precedenti⁶⁷ – all'altezza dell'articolo quarto del terzo capitolo, ovvero «Tria ergo fundamenta imperii: potestas, sapientia et amor, quae divisa non bene imperant», ⁶⁸ i fondamenti politici che fanno da supporto all'idea di teocrazia universale diventano più evidenti. Il *regnum*, infatti, che è «participium iuris et dominii», ⁶⁹ ché «sine iure est tyrannis» e «sine dominio est doctrina, et exhortatio quasi Philosophica», ⁷⁰ diventa la sola forma di governo compatibile con il disegno teologico-politico campanelliano, nell'ambito del quale il *dominium* è pensabile per l'uomo unicamente come «divinae potestatis participatio», ⁷¹ per cui, a rigore, «non autem dominabitur, nisi tanto Dominis quantum concessum est illi, quod regnare dicemus». ⁷² Nell'intero arco temporale scandito dalla prima resurrezione, il *dominium* deve necessariamente accompagnare lo *ius* (i quali congiunti «regnare dicemus») in quanto l'uomo è sì restituito allo stato di innocenza attraverso Cristo, ma, conservando il libero arbitrio, ⁷³ è nella condizione potenziale di violare ancora la legge, la quale, proprio perché supplisce al possibile difetto di virtù del singolo e della comunità politica, abbisogna sempre di premi e castighi per poter essere efficace. ⁷⁴ Ed è precisamente a partire dal problema dell'efficacia della legge che meglio si comprende il nesso che tiene assieme politica e teologia in Campanella. Alla domanda su come si possa garantire l'efficacia della legge lo Stilese risponde sempre allo stesso modo:

Remedium est unicum Pontificis Maximi, videlicet regno sacerdotium copulare, ut Melchisedech [...] ut in *Monarchia Messiae* dictum est. ⁷⁵

Qui ingenium linguamque solummodo exercet, praeda eorum fiet qui arma corpusque exercent: ideoque Saturnus divique reges antiquissimi, cum essent sacerdotes solo religionis metu venerationeque regna tuentes, imperium nequaquam

66. Ivi, p. 149.

67. Cfr. ivi, p. 155, app. critico.

68. *Ibidem*.

69. Ivi, p. 154.

70. *De dominio et regno*, cit., p. 72.

71. *Afor. pol.*, p. 176.

72. Ivi, p. 154, ma sull'argomento è da tenere presente tutta la prima *Quaestio* politica.

73. «L'affermazione del libero arbitrio, uno dei cardini del pensiero campanelliano, fu da lui difesa in vari scritti lungo tutto il corso della sua vita»: così annotava L. Firpo a commento del noto passo della *Città del Sole* dove si afferma che gli abitanti «tengon la libertà dell'arbitrio» (cfr. *Città del Sole*, p. 58, nota 250).

74. Cfr. tutto il *caput v* in *Afor. pol.*, pp. 161-167 e *Delle virtù e dei vizi in particolare*, cit., vol. III, pp. 24-37.

75. *Afor. pol.*, pp. 208-209.

conservarunt. Sed Iupiter eos armis devicit [...] Quapropter errant quicumque gladium solummodo spirituales, non etiam temporalem Papae tribuunt.⁷⁶

Non sorprende allora l'intervento esplicativo, e a noi pare assai rilevante, operato da Campanella al testo dell'articolo settimo del quarto capitolo dell'edizione parigina della *Politica* che riportiamo di seguito al corrispondente articolo della redazione italiana in modo che se ne possa apprezzare tutta la portata:⁷⁷

Bene e naturalmente domina solo la sapienza non sofistica, ma filosofica, non eremitica, ma civile.⁷⁸

Bene igitur ac naturaliter sola sapientia potestate imbuta dominatur, non sophistica sed philosophica, non haeremitica sed civilis, non opposita Deo sed supposita.⁷⁹

Le tre *primalitates* campanelliane, *fundamenta* del *Regnum Dei* terreno, sono tutte racchiuse, ma non indifferenziate, in quella *sapientia potestate imbuta* che è filosofica e civile al tempo stesso, e che trasforma il significato di quel *dominari in regere*. E l'articolo ottavo del secondo capitolo della *Politica* illumina e compendia magistralmente il senso di quei fondamenti:

Nullum enim dominium est per se et in omnibus et ad omnia inter homines. Nam et Deus conversaturus cum hominibus propter nimiam caritatem ius fecit, quod non erat inter finitum et infinitum, ut, si serves mandata det tibi Paradisum; cum solus esset et in cunctis Dominus, natura fecit aequalitatem aliquam ex gratia.⁸⁰

Se lo *ius* viene spiegato a partire dalla *nimia caritas* di Dio, e come ciò che rende possibile e disponibile una relazione tra infinito e finito, tra cielo e terra, tra divino e umano, allora, anche nella «repubblica perfectissima»⁸¹ del secolo aureo, «indiget communitas lege semper»,⁸² «quae ratio – aggiunge Campanella nella *Quaestio* – est passionis expers, et sapientiae plena».⁸³

76. Ivi, p. 175.

77. Sul punto ci sembra di scostarci dalla lettura suggerita da G. ERNST, «*Bene e naturalmente domina solo la sapienza*». *Natura e politica nel pensiero di Campanella*, in *Repubblica e virtù. Pensiero politico e monarchia cattolica fra XVI e XVII secolo*, a cura di C. Continisio e C. Mozzarelli, Roma, Bulzoni, 1995, pp. 227-241.

78. *Afor. pol.*, p. 98 (corsivo nostro).

79. Ivi, p. 159 (corsivo nostro).

80. Ivi, p. 152 (corsivo nostro).

81. È al solito locuzione campanelliana: cfr. *La prima e la seconda resurrezione*, cit., p. 102.

82. «Neque est qui non peccet, nisi sit Spiritus Domini operans cuncta per se in illo, indiget communitas lege semper» (*Afor. pol.*, p. 161).

83. *De dominio et regno*, cit., p. 72.

GIANCARLO ZANIER

LA PRESENZA DI PATRIZI
NELLA FILOSOFIA NATURALE DI DANIEL SENNERT

SUMMARY

Primarily due to the great success of his medical writings, the philosophical thought of the renowned physician Daniel Sennert has been considered with highly reductive criteria. A careful examination of his philosophical project reveals, however, an eclectic author with an inclination toward theoretical meditations. While at times these meditations seem forced, they also demonstrate a stance decidedly antithetical to the scholastic tradition. His role as an «innovator» is most evident in his use of and citations from Francesco Patrizi's *Nova de universis philosophia*, especially with regard to Patrizi's doctrine on elements, space, and light.

PUBBLICANDO nel 1654 la sua *Physiologia*, il medico Walter Charleton, da poco convertitosi dall'helmontismo all'atomismo, esordiva, in sintonia quasi con la tradizione galenica, distinguendo quattro sette di indagatori della natura. Alla setta femminile ('femal, *θηλυθρόδης*') dei fautori dell'autorità, a quella, diametralmente opposta, dei liberi filosofi (Galileo, T. Brahe, Keplero, Scheiner, Descartes, Harvey) e a quella dei 'renovators' (Ficino, Copernico, Gassendi, Mersenne, Magnien), egli aggiungeva la setta cui si onorava di appartenere, l'«electing», i cui aderenti «adore no Authority, pay a reverend esteem, but no implicit Adherence to Antiquity, nor erect any Fabrick of Natural Science upon Foundation of their own laying», ma accolgono da ogni setta ciò che a loro imparziale giudizio sembra più consentaneo alla verità. E gli esempi più cospicui di tale eclettismo egli additava proprio nelle due figure che dominarono la cultura medica dei secoli xvi e xvii e rappresentarono un punto di riferimento ineludibile per quanti si volgessero alle tematiche medico-biologiche, sia per gli aspetti pratici sia, e più, per gli aspetti teorici generali. Ci si riferisce, ovviamente, a Jean Fernel e Daniel Sennert, autori ai quali la caratterizzazione proposta da Charleton è rimasta attaccata fino ai nostri giorni.¹ Punto di riferimento, s'è detto; ma certo non può sorprendere che a tali nomi non venga associata alcu-

1. In proposito va rilevato che si tratta di due medici-filosofi, nella cui produzione la medicina è largamente preponderante. In ambito medico le operazioni concordistiche erano quasi un genere letterario, fin da Pietro d'Abano; in età rinascimentale si pensi a Champier, Baccanelli, Cornelio Gemma e, più tardi, ai numerosi tentativi di armonizzare la tradizione e le innovazioni paracelsiane (su questi temi rimando al mio *Medicina e filosofia tra '500 e '600*, Milano, Angeli, 1983, cap. iii).

na grande, minore o pretesa scoperta in campo anatomico o fisiologico. E ciò per due ragioni. Innanzitutto, la fortuna di un autore medico prescinde da 'scoperte' o innovazioni. Tali scoperte, nei secoli almeno di cui parliamo, non ebbero un'influenza immediata sulla prassi terapeutica (e spesso, in realtà, nemmeno ritardata). Quel che contava era un quadro di riferimento generale che le precisazioni dell'anatomia vesaliana, o varoliana, o la rivoluzione di Harvey, non potevano modificare. Contava, insomma, un'intelaiatura teoretica, una filosofia della natura che costituisse un fondamento tale da dare alla tecnica medica dignità di scienza. Inoltre, questi autori furono attivi quando le nuove scoperte non erano avvenute, o erano appena in via di assimilazione. Fondamento scientifico, s'è detto; ed infatti sia Fernel che Sennert furono medici impegnati a fondo nelle tematiche filosofiche, cui anzi la loro fama resta per lo più consegnata.

Fernel, cui va ricondotto l'uso oggi corrente del termine 'fisiologia', opera in un periodo e in un'atmosfera culturale caratterizzata, un po' schematicamente da 1) approccio umanistico ai testi scientifici; 2) sostanziale immobilismo in campo anatomo-fisiologico; 3) il ritorno della tradizione platonica.

Approccio umanistico significava in primo luogo recupero della tradizione manoscritta (spesso sconosciuta precedentemente) e restauro dei testi (filologia *stricto sensu*, quindi, ma anche migliori traduzioni), maggior attenzione alla precisione lessicale e necessità di un uso rigoroso delle terminologia medica (Brasavola e Ginter d'Andernach soprattutto, ma anche la filologia semitica di Andrea Alpago, che era di aiuto a comprendere le incrostazioni linguistiche nella tradizione della scienza greca). Da queste tendenze derivò un approccio critico ai testi tradizionali, un'acribia filologica che trapassò nella puntuale individuazione, e denuncia, delle inconsistenze e contraddizioni del *Corpus* ippocratico e, cosa più importante, di quello galenico (si pensi soprattutto ad Argenterio); vennero favoriti atteggiamenti antigalenici e un diffuso eclettismo medico, soprattutto verso la fine del secolo. Secondo punto: per quanto la conoscenza anatomica venisse considerata preliminare (cfr. la *peroratio* che conclude il primo libro della *Physiologia*), la subordinazione di essa alla fisiologia bloccava ogni apprezzamento reale per i progressi in tale campo. Non fa così meraviglia che nell'opera ferneliana non si trovi traccia delle precisazioni di Berengario da Carpi e di Vesalio, che, del resto, si adattavano per lo più al quadro interpretativo del finalismo del *De usu partium* (naturalmente non dimenticando la fondamentale negazione vesaliana dei pori nel setto intraventricolare). Infine, proprio la centralità del finalismo era quasi un invito a riprendere l'at-

teggimento filosofico tipico di Galeno, che combinava programmaticamente elementi aristotelici e platonici (ma anche stoici). *Concordiae* e *symphoniae* erano certamente uno dei tratti tipici dell'epoca, e in tali *concordiae*, un po' come nella *Scuola dei filosofi* di Raffaello, il ruolo guida era assunto da Platone. Grande era, e sarebbe stata a lungo, l'influenza sul pensiero medico, oltretutto filosofico, del *De vita* di Marsilio Ficino, opera che coniugava un approccio neoplatonizzante con la medicina astrologica, e, più in generale, offriva un fondamento al magismo; ancora, esponeva metodi profilattici tradizionali, ma applicati a una categoria evidentemente sensibile (gli intellettuali).

Proprio l'ultimo punto caratterizza l'opera non già più studiata, ma certo la più meditata e influente di Fernel, il *De abditis rerum causis*, stampata nel 1548, ma scritta parecchi anni prima. Si tratta di un tipico testo rinascimentale, in cui tematiche mediche (o di medicina speculativa) vengono affrontate da un punto di vista e con un approccio di ragguardevole astrattezza. Le 'cause nascoste' sono quelle responsabili di fenomeni che sarebbe vano, e presuntuoso, ricondurre alle forme degli elementi. Forme che, se gli elementi si considerino come corpi semplici, saranno le loro tensioni vettoriali (il fuoco si muove verso la periferia del mondo, la terra verso il centro); se si considerino come componenti il misto (ed è la prospettiva più importante) saranno le quattro qualità elementari. Fenomeni quali le malattie nervose (ad esempio, l'epilessia), quelle epidemiche (peste e sifilide), le proprietà terapeutiche o farmacologiche di sostanze naturali (e ovviamente di composti artificiali), vanno ricondotti a qualcosa di superiore agli elementi, alla forma cioè del tutto, un qualcosa che asservisce a sé gli elementi, e non risulta certo dalla composizione delle loro forme (come vorrebbero gli aristotelici fautori di interpretazioni corpuscolaristiche dei fenomeni, dei *minima naturalia* insomma), ma al contrario le subordina a sé. Tali forme 'superiori' sono state create da Dio, ma a questo punto il loro fluire, generarsi e corrompersi, insomma il problema del divenire, si presenta con tutte le sue difficoltà. Esclusa la creazione continua, escluso che una stessa forma possa 'migrare' da un sostrato materiale ad un altro (si cadrebbe nel traducianesimo), da dove traggono origine le nuove forme? La formula scolastica, secondo cui sarebbero 'edotte' dalla potenza della materia è scartata (ciò che per definizione è informe conterrebbe in sé, in modo essenziale, le condizioni per la propria organizzazione), a favore di quella che possiamo chiamare una soluzione astrologizzante: le forme sono contenute nel mondo celeste, un vero e proprio mondo delle Idee materiale, una sorgente di vivente razionalità, che eternamente immette nella realtà inferiore la propria dote di energia plastica, strutturatrice. Lo

schema neoplatonizzante è evidente: un mondo ideale immobile, una sfera psichica che mette per così dire in movimento le realtà ideali (le temporalizza) e, collegato a essa e suo immediato strumento, il mondo di una materia superiore che infonde nella realtà materiale inferiore il codice di un ordine del suo sviluppo (la forma).

Il problema della forma, l'ordine delle specie viventi, la giustificazione filosofica delle qualità occulte e il ruolo della cosmologia neoplatonica nella costruzione di una filosofia naturale che sia il fondamento di una medicina scientifica: sono tutti temi che ritroviamo in Daniel Sennert, con soluzioni diverse, nelle quali non poca parte hanno concetti centrali della *Nova de Universis*.

Diversamente da Fernel, nella cui carriera l'insegnamento non fu centrale, Sennert fu un tipico esponente di quella che possiamo chiamare la scolastica medica, ed in particolare quella dell'Università in cui ebbe a passare l'intera vita, Wittenberg.² Nella roccaforte luterana aveva studiato filosofia (1593-97) addottorandovisi in medicina, dopo aver peregrinato per varie Università tedesche, nel 1601. Già nell'anno successivo veniva chiamato a succedere a Jessenius, che, in procinto di trasferirsi a Praga, non aveva mancato di caldeggiare l'assunzione del suo allievo. Un passaggio del testimone, questo, che, non dal nostro punto di vista soltanto, ha un significato che va al di là di una mera consegna accademica. Proprio negli anni in cui Sennert studiava filosofia a Wittenberg, infatti, Jessenius vi aveva pubblicato (1593) lo *Zoroaster*, sorta di centone di brani della *Nova de Universis*, che rappresenta la prima testimonianza della

2. Su Sennert si può vedere la voce di H. KANGRO nel *Dictionary of Scientific Biography*; lo stesso autore ne tratta nel suo *Joachim Jungius' Experimente und Gedanken zur Begründung der Chemie als Wissenschaft*, Wiesbaden, Steiner, 1968, in particolare pp. 130-142. Maggiori dettagli biografici in R. RAMSAUER, *Die Atomistik des Daniel Sennert als Ansatz zu einer deutschartig-schauenden Naturforschung und Theorie der Materie im 17. Jahrhundert*, Kiel, 1935, ricerca che contiene «einen tiefen volkspolitischen Sinn», in vista di una «Gestaltung einer wahrhaft politischen Wissenschaft», volta a sottolineare l'ostilità dello spirito germanico verso le interpretazioni meccanicistiche della natura (tali forzature ideologiche, peraltro, non ottusero del tutto le capacità filologiche dell'autore). Si vedano anche alcune presentazioni generali: T. GREGORY, *Studi sull'atomismo del Seicento, II. David van Goorle e Daniel Sennert*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLV, 1966, pp. 44-63; A. CLERICUZIO, *Elements, Particles and Corpuscles. A Study of Atomism and Chemistry in Seventeenth Century*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2000, pp. 23-30; W. ECKART, *Antiparacelsismus, okkulte Qualitäten und medizinisch-wissenschaftliches Erkennen im Werk Daniel Sennerts (1572-1637)*, in *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*, hrsg. von A. Buck, Wiesbaden, Harrassowitz, 1992, pp. 139-157, e soprattutto P.H. NIEBYL, *Sennert, Van Helmont and Medical Ontology*, «Bulletin of the History of Medicine», XLV, 1973, pp. 115-137. Spunti interessanti in G. MEINEL, *Early Seventeenth-Century Atomism. Theory, Epistemology, and the Insufficiency of Experiment*, «Isis», LXXIX, 1988, pp. 68-103, e soprattutto N. E. EMERTON, *The Scientific Reinterpretation of Form*, Ithaca-London, Cornell U.P., 1984, *passim*.

penetrazione di Patrizi nel mondo tedesco (e una delle poche opere patriziane *stricto sensu*). È una penetrazione non a caso legata a Wittenberg, università caratterizzata da notevole libertà intellettuale,³ che certamente favoriva un approccio eclettico ai problemi filosofici e scientifici. E l'eclettismo è la dimensione che nell'opera filosofica sennertiana la critica ha coniugato con quella, di certo prevalente, della sostanziale adesione all'intelaiatura filosofico-naturale aristotelica. Sennert sarebbe così un aristotelico che di fronte alla comparsa di filosofie *novae* sceglie quelle proposte che meglio si adattano ad esigenze scientifiche ormai inderogabili e largamente condivise, come una maggior corrispondenza ai fatti sperimentali⁴ e che, soprattutto, meglio si prestano a venir rivestite di abiti aristotelici, con cui non entrano, in definitiva, in reale contrasto. Così, lo si ricorda per lo più come uno degli autori che con maggior insistenza, precisione e dettagli sperimentali (chimico-farmacologici) ripropose la teoria dei *minima naturalia*. Si danno, secondo questa teoria risalente ai commentatori greci (Alessandro d'Afrodizia, ma forse è anche precedente), corpuscoli non indivisibili in assoluto, come nell'atomismo democriteo, ma in pratica non ulteriormente decomponibili, propri di ogni specie, e, soprattutto, 'rivestiti' delle quattro qualità elementari (si potrebbe parlare di un Anassagora aristotelizzato). Il significato storico-culturale di Sennert starebbe nell'aver proposto tale teoria in modo emblematico e nell'aver attirato l'attenzione sulle tematiche del corpuscolarismo, comunque lo si intendesse.⁵ Ma questa lettura è frettolosa e riduttiva, e non poche precisazioni ed approfondimenti si impongono.

Non ci sono dubbi che la pratica accademica di Sennert condizioni le modalità espositive delle sue opere e di conseguenza influenzi anche le interpretazioni di essa. L'apparato erudito è ingombrante, e la miriade di teorie e di autori menzionati non agevolano chi voglia comprendere quali di esse rappresentino il pensiero dell'autore e quali invece uno sfoggio di erudizione tipicamente accademico, retaggio magari della struttura questionaria medievale così presente, anche se in forme diverse, nel Rinascimento. Converrà perciò ricordare qualche dato sulle opere cui si farà qui riferimento.

3. Più esattamente, accademica: i *curricula* non erano rigidi, e ciò favoriva, più che altrove, il confronto con filosofie alternative all'aristotelismo; questo fino a un certo punto, naturalmente: Jessenius dovette prendere le distanze dall'esuberante neoplatonismo di Patrizi.

4. La citazione, fra le opere contemporanee, del *Sidereus nuncius*, è stata talora considerata come esempio dell'apertura di Sennert verso l'emergente nuova scienza (per es. da T. GREGORY, *op. cit.*, p. 52, nota 2). Per vero dire, era opera citata entusiasticamente anche da personaggi assai distanti dalle nuove metodologie ed impostazioni filosofico-naturali; ed era entusiasmo che univa Campanella agli 'Hermetici'.

5. Come sottolinea bene N. EMERTON, *op. cit.*

Se tralasciamo i postulati teorici che si trovano nelle parti introduttive dei trattati medici, i contributi di Sennert che possiamo chiamare filosofici sono consegnati a tre opere, stese in periodi ben distinti: l'*Epitome naturalis scientiae* (1618) e il *De consensu* (1619) da un lato, e gli *Hypomnemata* (1636). L'*Epitome* segue la strutturazione medievale tradizionale dei libri *naturales*, con l'aggiunta di una nutrita sezione sui vegetali e, più significativamente, sui minerali e la chimica. È questa l'opera che più si prestava ad un appesantimento dell'apparato erudito (anche per l'influenza, notevole nel mondo tedesco, del *Conciliator* Goclenius). Il *De consensu* è una polemica rivolta soprattutto, a ben guardare, contro quanti si ostinavano a negare in medicina la validità dell'uso di rimedi alchimistici. Subdolamente costoro associavano tale metodologia al nome di Paracelso, ed era quindi facile denunciarne l'assoluta mancanza di un fondamento scientifico, la filosofia naturale paracelsiana essendo 'mostruosa'. A questo punto Sennert rispondeva che Paracelso era bizzarro, e aveva fatto sfoggio di inutili innovazioni, molte delle quali però erano tali solo nella forma, le *res* essendo quelle della tradizione, sia in metafisica che in medicina; di più, idee quali i *tria prima* (Zolfo, Mercurio e Sale) potevano soccorrere per offrire, in polemica con Schegk e Cesalpino, una soluzione al problema di fenomeni che non potevano esser ricondotti a un rapporto fra i quattro elementi e le loro qualità (è il classico tema delle qualità occulte, che, come già in Fernel, è centrale in Sennert). Insomma, i galenici più versati nelle operazioni di laboratorio e i *chymici* meno fanaticamente paracelsiani, ma più vicini a una impostazione e formazione tradizionali, potevano ben trovare un punto d'accordo nella costituzione di una *chymia* che fosse fondamento dell'attività farmacologica. In questo caso l'apparato erudito dipende dalla quantità delle *auctoritates* addotte e dalla discussione minuziosa delle alternative. Gli *Hypomnemata* sono sette trattati che affrontano i fondamenti della filosofia naturale (i principi, la costituzione ultima, corpuscolare, della materia) e i nodi più intricati della biologia teoretica, che occupano, prevedibilmente, la maggior parte dell'opera. Qui ci si allontana di più dallo sfoggio di padronanza dello *status quaestionis*, imposto quasi dalle esigenze di completezza espositiva dell'*Epitome*, e la posizione nei confronti delle numerosissime tesi menzionate è sempre molto chiara.

Il pensiero di Sennert, pur evolvendo significativamente, ruota intorno ad alcuni cardini fondamentali: la «necessità dell'idea di creazione per la scienza» («creationis mundi notitiam Physico necessariam esse»); l'impossibilità che la forma sia «edotta dalla potenza della materia»; l'opportunità di ricorrere a una gerarchizzazione delle funzioni formali, la possibilità cioè che una disposizione formale non accidentale sia quasi

la materia su cui si esercita l'azione strutturatrice di una forma superiore; un vitalismo estremo (al mondo organico e inorganico competono criteri investigativi, strumenti euristici, quadri epistemologici diversi).⁶

Il problema della *creatio ex nihilo* viene affrontato, a prima vista, in modo trito: la Sacra Scrittura è un rimedio alle nostre deficienze conoscitive (il *discursus* non basta). In realtà, il contesto culturale è complesso: la polemica è diretta contro i *physici Christiani* o *philosophi Mosayci*, «qui textui Moisis mentem alienam inserunt, et non Mosem ex Mose, sed ex Gentilium scriptis interpretari conantur, ausu infoelici et non tolerando».⁷ Si trattava di *enthusiastae* ermetici come Fludd, Paracelso, Dorn, ma probabilmente anche Casmann e forse Lambert Daneau, ai quali era da contrapporre l'equilibrio del cattolico Vallès (in realtà, prenderà spesso le distanze anche da lui). La Sacra Scrittura, spiega Sennert, ha un significato 'fisico' solo limitatamente alla tematica dei fondamenti dell'indagine fisica, la dottrina cioè dei principii: Dio, come principio dei principii, non sarebbe certo idea originale, ma che Egli sia creatore dei principii stessi consente a Sennert di districarsi in modo, a sentir lui, soddisfacente dalle tradizionali difficoltà della metafisica della natura. E tra queste, due sulle quali egli non mostra oscillazioni o titubanze nell'arco della sua carriera intellettuale: l'origine delle nuove forme (il generarsi 'assoluto', insomma, di entità nuove), e il problema delle *virtutes*, o qualità, occulte. La soluzione che voleva le forme nuove provenire (venir edotte) dalla potenza della materia gli sembrava mostruosa: ciò che è per definizione informe dovrebbe avere in sé le condizioni, quanto si voglia germinali, della propria organizzazione, e ciò che organizza e dirige esser ontologicamente subordinato all'entità organizzata, la sola ad avere quindi uno spessore sostanziale.⁸ Le forme, egli avverte, sono

6. Per vero dire, nell'impostazione filosofico-naturale impemata sull'ipotesi dei *minima naturalia*, di cui si dirà in seguito, i due mondi vengono in qualche modo unificati: a ogni specie naturale competono corpuscoli minimi peculiari, non soltanto a quelle viventi. Va notato che Sennert si pone il problema delle gemme, cui attribuisce virtù straordinarie (non però probabilmente una qualche forma di vita, data la viva avversione che mostra per Cardano, tipico teorizzatore dell'anima lapidea), e delle forme inorganiche caratterizzate da regolarità geometrica, come i cristalli o i fiocchi di neve (sul problema si veda J. G. BURKE, *Snowflakes and the Constitution of Crystalline Matter*, in C. S. SMITH, J. G. BURKE, *Atoms, Blacksmiths and Crystals*, Los Angeles, W. Andrews Clark Memorial Library, 1967, pp. 30-58). Una forma specifica è responsabile di queste proprietà, per cui la duplicità di metodo si restringe alle indagini su quelle che possiamo chiamare masse inorganiche (in fondo, è questo il periodo dei primi tentativi di una geomorfologia sistematica, il cui maggior esponente, Carpenter, è, non a caso, un atomista). Nel suo articolo su Sennert nel *Dictionnaire Bayle* dà notevole importanza a queste idee.

7. *Physica Hypomnemata*, in *Danielis Sennertii Vratislaviensis Epitome Naturalis Scientiae*, in *Opera omnia*, Venetiis, 1641, 3 tt., t. I, *Hypomnemata*, cap. I, p. 2b (numerazione autonoma).

8. *Epitome*, p. 13a-b (critiche analoghe nel I *Hyp.*). La critica è quella di Fernel.

invece create direttamente da Dio all'atto della creazione, e dotate di una facoltà di moltiplicarsi (un codice per l'autoriproduzione); certo, non possono esistere forme, naturali nuove.⁹ Di potenzialità non può parlarsi nemmeno nel caso della permanenza degli elementi e quindi delle loro qualità, o forme, in un misto (composto inorganico od organico), come voleva la tradizione aristotelica; i componenti permangono, ma sono subordinati a ciò che è capace di dare (e mantenere) un'organizzazione più complessa, cioè l'anima nei confronti del complesso degli organi, o l'organo nei confronti dei tessuti; quando la realtà organizzatrice superiore viene a mancare, svolgono di nuovo soltanto la loro funzione, che non avevano mai abbandonato (è la nozione della «forma di forma»).

¹⁰ Questa impostazione sulle aporie dei misti è al fondo della soluzione sennertiana del problema delle *virtutes occultae*. Qui il suo bersaglio polemico era l'ormai popolare soluzione ferneliana, che riportava l'origine di queste forme ad una sorta di *reservaculum* inesauribile, il cielo. Non meno assurdi quanti pretendevano di ridurle a un rapporto fra qualità elementari. Più ovvio riconoscere che ad ogni sostanza è stata data la sua forma specifica, ma non solo quella che, per esempio, fa vivere una pianta, ma anche quelle ad essa subordinate, che possono continuare a mantenere le loro proprietà anche dopo la morte della pianta (o animale) e possono, per certi versi, anche esser cedute e manipolate, isolate, nelle operazioni di laboratorio (la distillazione, preparazione di 'quintessenze', così importante in farmacia, che è poi ciò che più interessava a Sennert).

¹¹ Ora, queste considerazioni metafisiche non valgono per la totalità del mondo naturale (e qui ci trasferiamo a quell'ambito teoretico – la teoria corpuscolare – al quale la fama, o etichetta, di Sennert è, per lo più, consegnata): valgono solo per il mondo organico.

9. *Hypomnemata*, I, cap. III, p. 4a. Qui si nega, antiatomisticamente, ogni evoluzione delle specie.

10. Chi nega, con Aristotele, che si dia una forma ulteriore e superiore anche per ciò che si presenta già strutturato, ha come modello rappresentativo la morte: la vita c'è o non c'è, ed è assurdo parlare di una forma nel cadavere. Viceversa, si ribatteva, subito dopo la morte le membra rimangono strutturate, e anche a decomposizione avvenuta i costituenti elementari mantengono una – appunto elementare – strutturazione (la forma dei tessuti – quello osseo in particolare – e degli elementi che si disperdono nell'ambiente). Ricordiamo che Sennert mostra vivo interesse per certi aspetti del paracelsismo, nel quale è centrale l'idea che subito dopo la morte rimane ancora efficace un liquore vitale la cui estrazione e manipolazione consentono la confezione della *Mumia*, il celebre preparato balsamico di Paracelso così importante nelle *Chirurgie*. Sulla gerarchia delle forme, e sul ruolo che tale nozione gioca nell'elaborazione sennertiana del concetto di calore innato si veda M. STOLBERG, *Das Staumen für der Schöpfung: 'tota substantia', 'calidum innatum', 'generatio spontanea' und atomistische Formenlehre bei Daniel Sennert*, «Gesnerus», L, 1993, pp. 48-65, specialmente pp. 51-54.

11. *Hypomnemata*, III.

Solo per i viventi, infatti, può parlarsi di forma nel senso di organizzazione complessa, e cioè, nel linguaggio di Sennert, di subordinazione di forme, di strutture che si dispongono in una serie gerarchica di ordini. Gran parte del mondo naturale non presenta tale forma di organizzazione, restando al livello della mera aggregazione corpuscolare (assenza, insomma, di una struttura finalizzata). Così le masse aeree ed idriche, così il terreno e le rocce, così le nubi e i fenomeni meteorologici (ogni realtà, in definitiva, in cui non si possa individuare un seme). Non è che ogni disposizione formale sia esclusa da questi ambiti naturali; semplicemente, essa rimane al livello degli elementi e, più esattamente, delle particelle minime di essi, dotate fondamentalmente della forma di un corpo semplice, la tensione cioè vettoriale (i moti verso l'‘alto’ e il ‘basso’);¹² gli agglomerati che risultano da tali moti sono meramente meccanici, e dunque casuali.¹³ La correlazione fra complessità e attività strutturatrice (forma) era, del resto, autenticamente aristotelica; il livello degli elementi era considerato da Aristotele stesso, e poi dai suoi commentatori, qualcosa di assimilabile alla materia, anche se vi si doveva ammettere una qualche organizzazione, appunto elementare.¹⁴ In un certo senso sono tesi che possono però esser sviluppate in direzione antiaristotelica, ammettendo cioè che si dia forma di forma.¹⁵

Tutto questo ci fa capire il significato e il limite dell'atomismo sennertiano. L'*Hypomnema de atomis* è la sua prima, e ovviamente ultima, trattazione in merito, non parlandosi di corpuscoli di sorta nelle opere della prima fase. Prevedibilmente, ogni idea di dimensione minima, e pertanto ἄτομος ἰδέα in senso proprio, viene relegata nel campo delle ipotesi non verificabili e, in ultima analisi, di nessun conto (egli si spinge a sostenere che anche Democrito non si era posto il problema, e che era ricorso agli atomi come entità euristicamente efficaci, mezzi per una plausibile ricostruzione dei processi naturali).¹⁶ Questo riduzionismo epistemologico sembra collocare Sennert nella tradizione teorica dei *minima naturalia*, che ammetteva quantità di materia minime proprie ad ogni specie, caratteriz-

12. I moti verso la periferia del cosmo e il suo centro costituiscono l'aspetto formale prevalente degli elementi a livello inorganico; a livello organico invece l'aspetto 'chimico' (gli elementi come costituenti il misto) prevale su quello «fisico».

13. *Hypomnemata*, III, cap. I, p. 20b, 27a.

14. Si veda l'ultimo capitolo del I. IV dei *Meteorologica*. Nel *De Chymicorum cum Aristotelicis et Galenicis consensu ac dissensu* (cap. IX) Sennert, come molti altri del resto, attribuisce al mondo minerale una propagazione, e quindi una forma di vita, di tipo seminale.

15. Il meccanicismo e il riduzionismo biologico atomistici significano innanzitutto ammettere il solo livello della formalità elementare; passo ulteriore sarà la riduzione estrema, col principio d'inerzia.

16. *Hypomnemata*, III, cap. I, p. 17b.

zate dalle quattro qualità elementari, in un mondo dove non esiste il vuoto. Tralasciando per il momento quest'ultimo aspetto, dobbiamo dire che non è proprio così. Anche se nella lunga tradizione ispirata all'aristotelismo non mancavano – e Sennert lo fa notare – esempi di interpretazioni aggregazionistiche delle trasformazioni qualitative,¹⁷ egli nega recisamente la mutazione qualitativa fondamentale, il cosiddetto ciclo degli elementi, che è da intendersi invece come variazione nella proporzione di particelle in giustapposizione: «Si quis diligenter perpendat, animadvertet alterationes vulgo dictas non esse saltem in qualitativis mutationes, sed corporis alieni participationem».¹⁸ È chiaro quindi che le *alterationes* sono da intendersi atomisticamente, in particolare, come detto, per i casi che riguardano gli elementi come 'fasce' cosmiche (per es. il mare),¹⁹ i fenomeni meteorologici e le combinazioni chimiche; non solo, però: anche il mondo organico presenta esempi cospicui di fenomeni interpretabili solo in termini corpuscolaristici. Paradigmatico tra questi il permanere della *vis purgantium plantarum* dal latte dell'erbivoro a quello della nutrice al sangue del lattante, fenomeno esplicabile a partire dalla pluralità dei componenti minimi del latte e del sangue, evidente nel processo distillatorio.

Da quanto esposto emerge che solo due tipi di moto, per esprimerci aristotelicamente, si potranno ammettere: quello locale e la generazione. Ci troviamo di fronte quindi a notevoli prese di distanza nei confronti della tradizione scolastica, sicché la definizione di aristotelico con aperture eclettiche parrebbe in qualche modo giustificata nel caso del nostro autore; altre trattazioni però sembrano indicare un pensatore che si allontana dall'aristotelismo in modo più marcato, accogliendo elementi decisivi dalla tradizione neoplatonica, in particolare quella più recente e maggiormente impegnata nelle problematiche filosofico-naturali: insomma, l'opera di Patrizi.

L'influsso patriziano è evidente nella prima delle opere di Sennert, e in particolare nella trattazione del *locus* (*Epitome*, I, cap. VI). Egli premette subito che l'alternativa è fra *locus* come «superficies, seu terminus extremus continens» (Aristotele), o come «spatium corpori locando aequale» (Stoici, Accademici, Filopono, Galeno, Scaligero).²⁰ Le

17. Per lo più nel caso degli elementi; ma dire che l'acqua (corpo freddo per eccellenza) diventa calda per la presenza di corpi caldi non significava negare la possibilità di tramutarsi in aria, cosa negata invece recisamente da Sennert i cui corpuscoli sono immutabili quanto a struttura qualitativa.

18. *Hypomnemata*, III, cap. I, p. 19a.

19. È da questa impostazione corpuscolaristica che si svilupperà la teoria del flogisto, di cui non a caso fu ispiratore l'atomista 'anassagoreo' J. J. Becher.

20. *Epitome*, I, cap. VI, p. 19a. L'inserimento degli Stoici è invero ottimistico.

difficoltà tradizionalmente avanzate, e mai efficacemente confutate, contro la nozione aristotelica, lo spingono verso la seconda alternativa. La strategia argomentativa è semplice: mostrare che alcune delle undici (o dieci) proprietà del luogo elencate da Aristotele non si conciliano con l'idea di esso come superficie del corpo ambiente; altre, invece, sono contraddittorie (in particolare, quando si confonde il luogo in senso stretto con il *situs*, per definizione mobile mentre il *locus* è immobile, e che era da tempo annoverato fra i sensibili comuni). E semplice, e anzi semplicistica, è la ripresa di argomenti polemici ormai triti, e poco pertinenti al testo aristotelico: oltre a quello sulla variazione continua della superficie che circonda un corpo immobile (un palo nel fiume), si segnala quello, del pari poco pertinente, ma della cui originalità Sennert mena vanto: a ogni corpo naturale compete un luogo (almeno in potenza), ma il primo cielo è un corpo naturale, dunque; peraltro, non si dà corpo che lo circonda, e ne seguirebbe che non si tratta di un corpo naturale, il che è assurdo (Aristotele aveva affrontato il problema del luogo dell'ultima sfera: cfr. *Physica*, IV, 212b). Rifiutata dunque la tesi dell'aristotelismo ortodosso, Sennert passa alla *pars construens* del capitolo, che si articola un po' secondo i canoni tradizionali («an sit spatium», «quid sit»; esclude però l'«unde sit»).²¹ È chiaro che si dà uno «spatium totum, latum et profundum quod corpus locatum occupat», diverso dai corpi. Se si astrae, infatti, dai corpi stessi («si cogitatione removeas»), rimane una tridimensionalità, che mai si dà in atto senza che vi siano corpi che la riempiano. E che si dia una spazialità indipendente dalla superficie (o meglio, dipendente solo in parte) è dimostrato dal fatto che se si danno due vasi di uguale capienza, e si versa il contenuto di uno (per es. acqua) nell'altro, in cui sia stata collocata una pietra tenuta appesa ad un filo, l'acqua non potrà penetrarvi tutta, e ciò non accadrà certo a causa della superficie.

Si dà dunque lo spazio; ma cosa sia («quid sit») non è chiaro (va notato, tra l'altro, che dalla mera negazione della corporeità non segue l'inesistenza di una realtà naturale non corporea: anche in questa precisazione è percepibile l'eco di temi patriziani). Le definizioni più accreditate sono quella di Proclo (corpo animato, indivisibile, immobile, immateriale); per altri è un vuoto, un'assenza di corpo che però può riceverlo; per altri è un accidente, una quantità lunga, larga e profonda, che non può esistere per sé, ma sempre *conjuncta* con qualche corpo. Giordano Bruno l'ha ritenuto un quinto genere di causa, e ciò seguendo in realtà una tradizione aristotelica, come attestato da Alberto Magno (questi,

21. Ivi, p. 21a-b.

peraltro, all'inizio del *De natura loci* riferisce la tesi di Averroé), e su questa linea si pone anche Patrizi nel *De spatio physico*.

Insomma, potrebbe anche sembrare che un po' tutte le soluzioni antiaristoteliche che non ammettano un vuoto infinito che si dia in atto soddisfino Sennert; in realtà, lo spazio che vi dedica, o piuttosto non vi dedica (Bruno per esempio non è discusso)²² mostrano un deciso avvicinamento alla soluzione di Patrizi. Evidentemente egli riteneva che quest'ultimo avesse preso il buono da Proclo, omettendo la spinosa, ed equivoca, nozione di animazione, ed enfatizzando l'autosussistenza dello spazio, l'accidentalità del suo esser pieno.²³ E che la derivazione procliana sia un aspetto positivo si evince anche da un'altra trattazione di Sennert non proprio in linea con il tradizionale ordinamento dei *libri naturales*, quella sulla natura della luce, parte cospicua del capitolo sul cielo (l. II, cap. II, *De coelo et stellis*). Per quel che riguarda i moti stellari, Sennert non mostra alcuna dimestichezza con la cosmologia non solo di Keplero, ma nemmeno di T. Brahe o Copernico. La negazione, decisa, della realtà fisica delle sfere era ormai quasi un luogo comune anche fra gli aristotelici, anche se i riferimenti alle prove astronomiche possono anche derivare, magari indirettamente, dalla conoscenza delle argomentazioni di T. Brahe; meno comune, ma non certo estranea a quegli ambienti, l'idea che si potesse dar ragione dei moti apparenti dei pianeti tenendo conto delle velocità decrescenti di essi²⁴ (così, per certi versi, anche Patrizi, che però attribuiva agli spiriti e all'anima dei pianeti il rallentamento che causa l'apparenza del moto retrogrado).²⁵

La questione fondamentale, tuttavia, era: cosa sono le stelle? Non potendosi recepire l'*opinio vulgaris* che le ritiene un addensamento della materia delle sfere (che non esistono), appare ovvio che si tratti di una *distributio* della *lux primaeva*, di una sua concentrazione, insomma, ad opera del Creatore. Così come voleva Patrizi, per il quale la *flamma* è una concentrazione di *lux*. Diversamente da Patrizi, peraltro, Sennert nega

22. Una recente attentissima ricerca ha individuato già nelle opere giovanili di Sennert evidenti letture bruniane, probabilmente suggerite da Jessenius: cfr. C. LÜTHY, W. R. NEWMAN, *Daniel Sennert's earliest writings (1599-1600) and their debt to Giordano Bruno*, «Bruniana & Campanelliana», VI, 2000, pp. 261-279. Nessuna menzione in S. RICCI, *La fortuna del pensiero di Giordano Bruno. 1600-1750*, Firenze, Le Lettere, 1990.

23. Ivi, p. 22. L'intera col. b (l'opera è *in folio*) è un riassunto, con alcune citazioni, delle tesi centrali del *De spatio physico*.

24. Sennert si accontenta di uno schema di spiegazione, quale poteva trovare in Simplicio, tralasciando le complicazioni astronomiche denunciate, e per certi versi risolte, da Alpetragio, che gli erano certamente note da letture secondarie.

25. Tutte cose rapportabili a suggerimenti copernicani, dove però è essenziale il moto della Terra e l'immobilità dell'ottava sfera.

che la luce possa essere una forma sostanziale (è visibile), essendo invece una *qualitas*. Se è *qualitas*, si pone il problema a quale *subjectum* inerisca, che poi, in termini cosmologici, si riduce al vecchio problema se i corpi celesti abbiano tutti una luce propria o la ricevano tutti, o almeno alcuni, dal Sole. La risposta è quella di Patrizi, del resto citato: tutti i corpi celesti hanno luce propria, oltre a ricevere quella del Sole (Sennert attribuisce una luce propria anche alla Luna, in ciò più patriziano di Patrizi, che su questo era indeciso). Sennert continua a seguire Patrizi anche su raggi e *lumen*. Infatti, egli fa proprie le tesi del terzo libro della *Panaugia* ove si distingue tra forme di *lux secunda* (raggi, caratterizzati da propagazione secondo leggi ottico-geometriche) e *lux tertia*, derivata dalla seconda, che non si propaga secondo coni e piramidi («non in lineas vel pyramides diffusa, sed in latum effusa»). Peraltro, per Sennert il *lumen* non può essere sostanza, perché la diffusione non avviene nel tempo, mentre per Patrizi non può essere qualità, perché connesso con la corporeità in modo essenziale; Sennert, comunque, sostiene che è qualità del *corpus lucidum*, e quindi, secondo la sua definizione di luce, della luce condensata: il rapporto fra *lumen* e *lux* è, nel complesso, quello patriziano, e il filosofo di Cherso viene in qualche modo ricondotto alla terminologia tradizionale, ma non ai concetti.

Il rapporto con Patrizi aiuta certamente a definire meglio la posizione filosofica di Sennert. Parlare di aristotelismo eclettico può esser fuorviante, specie se non si precisa che abbiamo a che fare con un aristotelismo istituzionale, tipico del primo Seicento, ben diverso da quello dei secoli precedenti. Era un aristotelismo legato ai *curricula*, una filosofia naturale che doveva fare i conti con quadri concettuali ineludibili, ma non per questo cogenti. All'interno di questa attività di scuola erano possibili notevoli scostamenti, spesso sostanziali, dall'aristotelismo tradizionale, che forniva per lo più soltanto l'intelaiatura istituzionale, didattica, ma non più le soluzioni ai problemi. Eclettismo significava così riferimento a tradizioni antiche non aristoteliche, e anche a innovazioni moderne; di aristotelico, spesso, non restava che la terminologia, o indirizzi metodologici molto generali, come il finalismo. E tradizione antica molto accreditata era naturalmente quella platonica, e non fa meraviglia che Patrizi, con la sua voluminosa *Pancosmia*, fosse un punto di riferimento per chi, come Sennert, a quella tradizione guardava con grande interesse. Si è parlato di un suo corpuscolarismo aristotelizzante; più esatto sarebbe forse un corpuscolarismo neoplatonizzante.

DOCUMENTI

GERMANA ERNST

LA CIRCOLAZIONE MANOSCRITTA
DEL *SENSO DELLE COSE*
A PROPOSITO DI UN DOCUMENTO INQUISITORIALE
NAPOLETANO DEL 1619

IL documento che qui si pubblica è stato rintracciato da Giovanni Romeo nell'Archivio diocesano di Napoli, nel corso dei lavori di riordinamento del fondo *Sant'Ufficio*; di tale fondo è appena uscito il primo volume del nuovo Inventario (1549-1647).¹ Esso riguarda una delle opere più importanti di Campanella, il *Del senso delle cose e della magia*, e non possiamo che esprimere gratitudine allo studioso per averci generosamente comunicato questa preziosa testimonianza. Il documento ci informa della disavventura inquisitoriale capitata a un copista, tale Giovanni Chini (Scini), di nazionalità tedesca e residente a Napoli, che il 4 dicembre 1619 viene convocato nel palazzo arcivescovile e chiamato a discolarsi di una precisa accusa: essere stato trovato in possesso di una copia del *Senso delle cose* di Campanella da lui allestita. Nella perquisizione effettuata qualche giorno prima a casa sua, era stato infatti rintracciato un esemplare dell'opera, che gli era stato sequestrato al pari di altre opere manoscritte di argomento giurisdizionale e politico, oltre che alla traduzione tedesca del *Catechismo* del gesuita Pietro Canisio.²

Il procedimento contro il Chini testimonia dei gravi sospetti che gravavano sulle opere di Campanella. Un documento pubblicato di recente, che ripercorre le travagliate vicende dell'*Ateismo trionfato*, ci informa che agli inizi di aprile del 1615 risale il sequestro della redazione italiana dello scritto, e il Nunzio, nel darne notizia a Roma, non esitava a dichiararlo «pieno delli suoi antichi errori e atheismi, se ben mascherati con titolo di pietà e religione».³ Scrivendo a Giovanni Fabri il 22 marzo 1617 lo Schoppe afferma che gli è stato fatto espresso divie-

1. Nel numero unico del 2004 della rivista «Campania Sacra».

2. Il *Cathechismum* del gesuita olandese Pietro Canisio (1521-1597) conobbe una diffusione amplissima. Redatto in tre versioni (una più ampia per gli studiosi e due più ridotte per gli studenti e i bambini) fu tradotto in 12 lingue e ristampato innumerevoli volte. Il diminutivo «libretto» con cui viene ricordato nel costituito fa pensare a una delle versioni ridotte del testo.

3. Ho pubblicato il documento inedito, un *Sommario* anonimo indirizzato al cardinale Francesco Barberini, in vista di una riunione del febbraio 1628, in appendice all'edizione dell'*Ateismo trionfato*, I, pp. 235-238: cfr. pp. VII, 236.

to da parte dell'Inquisizione di occuparsi di Campanella e che, quanto ai libri, sono tutti proibiti, al punto da essere stati sequestrati agli amici tedeschi che ne possedevano delle copie.⁴ Se per il 1619 non ci è pervenuta nessuna lettera di Campanella, nel *Sommario* indirizzato al Barberini si legge che in primavera, il 29 aprile, il prigioniero aveva inviato un memoriale al pontefice, perorando ancora una volta la propria causa, sia riguardo al sospirato trasferimento a Roma che alla stampa dei libri: «A 29 d'aprile 1619 il Campanella supplica la Santità di N.S. a fargli gratia di poter venire a Roma alli piedi di S. Santità per stampar, dice egli, "tanti miei libri composti a gloria spero di tutta la Christianità e V. B.ne"»⁵; ma a un mese di distanza, nella riunione del 31 maggio, i cardinali inquisitori, letto il memoriale, avevano replicato che «nihil esse faciendum».⁶ Nel giugno del 1621, il cardinale Bellarmino, chiamato ad esprimere un parere su tre testi campanelliani pervenuti alla Congregazione dell'Indice (il *Quod reminiscuntur*, l'*Atheismus triumphatus*, la *Monarchia Messiae*), non mancherà inizialmente di manifestare le proprie perplessità, in quanto convinto che l'autore fosse «proibito». Ma a poco più di un mese di distanza esprimerà il parere che gli era stato richiesto, affermando che «non ei videri aliquid mali in iis contineri»,⁷ dopo essere stato rassicurato che la condanna delle opere del filosofo non era contenuta in un Indice generale, bensì nel solo editto particolare del 1603 ad opera del Maestro del Sacro Palazzo Giovanni Maria Guanzelli da Brisighella.⁸

Rispondendo alle domande che gli vengono rivolte, l'imputato ricostruisce le vicende collegate al suo ruolo di copista fornendo informazioni non prive di ambiguità e di punti oscuri. A suo dire, la redazione autografa dell'opera, da cui trarre la copia, gli era stata trasmessa cinque, o forse sei, anni prima, nei primi tempi del suo trasferimento a Napoli dalla nativa Germania: gliela aveva consegnata fra Serafino da Nocera, priore del convento di san Domenico, che a sua volta l'aveva ricevuta da

4. AMABILE, *Castelli*, II, doc. 178, p. 53.

5. *Sommario*, cit., p. 236.

6. [E. CARUSI], *Nuovi documenti sui processi di Tommaso Campanella*, «Giornale critico della filosofia italiana», VIII, 1927, doc. 71, p. 351.

7. *Ivi*, doc. 72, p. 351.

8. Cfr. la lettera a Niccolò Ridolfi del 20 agosto 1625, in *Lettere* 2, p. 79; sulla condanna delle opere campanelliane e sull'editto del 1603 di Giovanni Maria Guanzelli da Brisighella (1557-1619), maestro del Sacro Palazzo dal 1598, cfr. L. FIRPO, *La proibizione delle opere del Campanella*, in *Processi*, pp. 317-330; E. CANONE, *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella*, «Bruniana & Campanelliana», I, 1995, pp. 43-60 e, in seguito, J. M. DE BUJANDA, E. CANONE, *L'editto di proibizione delle opere di Bruno e Campanella. Un'analisi bibliografica*, *ivi*, VIII, 2002, pp. 127-155: 153.

Gregorio da Nicastro.⁹ Se Serafino è ben conosciuto come uno dei compagni più affezionati e solleciti di Campanella,¹⁰ il documento aggiunge alcune informazioni su un altro domenicano, fra Gregorio Costa da Nicastro, a conferma del ruolo non secondario che egli dovette giocare nella diffusione delle opere campanelliane. Di qualche anno più vecchio di Campanella, fu studente a Padova fra il 1593 e il 1596, risiedendo anch'egli nel convento di sant'Agostino. Già segnalato nei documenti processuali della congiura quale fedele uomo di Lelio Orsini e incaricato, nelle terre della Basilicata, di esplorare le genti «sotto habito di merciaro et venditore di figure»,¹¹ nei successivi anni napoletani rafforzò i vincoli di amicizia e discepolato con Campanella, che non mancò di citarlo nelle proprie opere. Incontriamo un cenno proprio nel *Senso delle cose*, in un passo in cui l'autore rileva la particolare sensibilità dell'amico ai suoni acuti: «E il padre fra' Gregorio di Nicastro non può sentire strilli di cani e di figliuoli, né sospiri»¹² e un altro nell'*Ateismo trionfato*, dove, verso la conclusione dell'opera, si legge: «il Costa, mio amicissimo e fidelissimo, gode più che d'ogn'altra cosa de la bontà e purità di coscienza e vita».¹³ A quanto ci informa il *Syntagma*, fu Gregorio che si incaricò di far pervenire una copia della *Metafisica* a Tobia Adami, probabilmente prima della partenza del dotto tedesco da Napoli, a metà del 1613.¹⁴ Un altro riferimento importante al confratello, a conferma del suo ruolo di mediatore nei contatti con il mondo esterno, si incontra nella lettera scritta da Campanella a Ottavio Sammarco il 26 dicembre 1614 ed edita in modo mirabile dal compianto amico Giorgio Fulco. Nel presen-

9. Una nota biografica sul frate, nato attorno al 1565 ed entrato nell'ordine attorno al 1580, in C. LONGO, *Su gli anni giovanili di Fr. Tommaso Campanella OP 1568-1589*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», 2003, pp. 363-390: 387-388. Segnaliamo con piacere il contributo di padre Longo, che, con il ricorso a una puntuale documentazione, precisa molti aspetti degli anni giovanili di Campanella.

10. Il padre maestro Serafino Rinaldi da Nocera, che nutrì per Campanella profonda amicizia e fu animato da costante sollecitudine nei suoi confronti, era di nobili natali; lettore di teologia e due volte reggente del convento di San Domenico a Napoli, fu provinciale del regno dal 1612; nominato da Urbano VIII vescovo di Mottola, morì di lì a poco, il 27 settembre 1627 (cfr. AMABILE, *Castelli*, I, pp. 46-47, 259).

11. AMABILE, *Congiura*, I, pp. 282, 294.

12. *Senso delle cose* I, 8, p. 24; nella traduzione latina, Parigi 1637, p. 19: «Costa noster a stridula canum et puerorum voce terrefit, magis autem suspiriis».

13. Cfr. *Ateismo trionfato*, cit., I, p. 228, dove, nell'apparato delle varianti, è riprodotto un brano latino che il Costa dice di aggiungere di propria mano, e che l'edizione latina dell'*Ath. triumph.*, cap. xvii, p. 225, riprenderà: «Et Costa noster addit interiorem laetitiam et non laedi a malis temporalibus esse praemium iustis, licet quis aliud non expectaret: moerorem vero interiorem et laedi quacumque ex causa et perturbari esse poenam iniustorum».

14. *Syntagma* I, 3, p. 29: «Accepit libros hosce Tobias a Gregorio Costa»; cfr. AMABILE, *Castelli*, I, pp. 150-51, 157.

tare quelle pagine inedite, lo studioso si interrogava con finezza su quanto fosse «porosa, pur nel suo diagramma a fasi alterne, più o meno restrittive o permissive, la detenzione campanelliana nei castelli di Napoli», sottolineando i contatti e gli spiragli che rendevano possibile, nonostante le restrizioni, il sotterraneo dialogo fra l'eccezionale prigioniero e la città. Spiragli che non solo consentirono i rapporti con illustri visitatori stranieri, quali lo Schoppe e l'Adami, ma resero altresì possibile il costituirsi di una «fitta rete di contatti con spagnoli e napoletani, religiosi, laici, rampolli di famiglie aristocratiche, studenti universitari o dottori».¹⁵ Al centro di questa rete ci dovette essere proprio frate Gregorio, che Campanella indica come la persona cui rivolgersi per poter entrare in rapporto con lui: «Mi faurischì dire al sig. Salona che si faccia vedere, che fra Gregorio Costa che sta in S. Maria della Salute li dirà in che modo m'ha de parlare».¹⁶

Il Chini, che conferma la residenza del frate nel convento domenicano, ci informa che il Costa, calabrese, già in passato gli aveva dato testi campanelliani da copiare, ciò che egli aveva fatto «spesse volte» in quanto veniva pagato. Di grande interesse anche il cenno a una successiva malattia mentale di Gregorio, che ne rese necessario il ricovero nel reparto degli Incurabili – «che poi impazzì agli incurabili»¹⁷. Nella *Medicina* vengono ricordati alcuni precisi casi di malattia mentale, e un cenno nella *x dubitatio* scettica del primo libro della *Metafisica* ricorda proprio la condizione di follia dei ricoverati agli Incurabili. I filosofi sostengono opinioni sull'anima, e su altre questioni, assai discordanti fra loro, proprio come i pazzi degli Incurabili, e poiché pazzi e sani sono entrambi convinti della verità del proprio delirio, è difficile distinguere i sapienti dai folli, in un inquietante scambio delle parti: «Hoc manifestat varietas opinionum de anima deque aliis rebus, de quibus altercantur alii aliud sentientes, quemadmo-

15. G. FULCO, *Il fascino del recluso e la Sirena carceriera: Campanella, Ottavio Sammarco e Napoli in una scheggia inedita di carteggio (dic. 1614)*, «Bruniana & Campanelliana», II, 1996, pp. 33-56.

16. Ivi, p. 53; nella nota 11 Fulco ricorda (citando C. CELANO, *Notizie del bello dell'antico e del curioso della città di Napoli [...]*, a cura di A. Mozzillo, A. Profeta, F. P. Macchia, VI, Napoli, Esi, 1974, pp. 1703-1704), che la chiesa dedicata alla Vergine agli inizi del secolo era stata concessa dal cardinale Acquaviva, allora arcivescovo, a frati domenicani calabresi, che avevano acquistato dei beni immobili attorno alla chiesa stessa, nella quale era stata collocata la miracolosa immagine di san Domenico di Soriano, da cui era derivato il nome con cui essa era comunemente chiamata.

17. Già nel 1613 si afferma che «era un tempo matto»: cfr. C. LONGO, *I domenicani di Calabria nel 1613*, «Archivum Fratrum Praedicatorum», LXI, 1991, pp. 181-225: 210. Sulla «pazzeria» dell'ospedale degli Incurabili, utili ragguagli in V. D. CATAPANO, *Matti agli 'Incurabili' di Napoli*, Napoli, Liguori, 1995 e IDEM, *Le Reali Case de' Matti nel Regno di Napoli*, Napoli, Liguori, 1986, e nel recente lavoro di L. ROSCIONI, *Il governo della follia. Ospedali, medici e pazzi nell'età moderna*, Milano, B. Mondadori, 2003.

dum stulti Neapoli in loco incurabilium inclusi: sed quia aliud delirium nostrum et aliud illorum, videntur nobis illi stulti, et nos illis».¹⁸

Il Chini dunque afferma di avere tratto una copia del *Senso delle cose* attorno al 1613-1614, e di avere poi restituito la copia senza dubbio a Serafino, mentre non ricorda se l'originale l'aveva restituito allo stesso Serafino o a Gregorio. Del testo però era stata ricavata una seconda copia, quella ritrovata a casa sua, e della quale viene chiamato a rispondere. Nella sua difesa, l'imputato minimizza il possesso dell'opera, sottolineando innanzitutto che si tratta di una copia non completa e trascritta solo parzialmente da lui, in quanto si era ammalato e si era fatto aiutare nella trascrizione da un ragazzo. In ogni caso, asserisce con fermezza di non avere dato a nessun altro copia dell'opera, venendo così a tacitare il sospetto (che probabilmente costituiva l'imputazione più grave) di avere ricavato e diffuso altre copie.

Quella copia, trascritta ad insaputa di Serafino, l'aveva poi trattenuta presso di sé perché, avendo un figliolo giovinetto che andava a scuola, pensava che in futuro avrebbe potuto essergli utile. Quanto al contenuto, assicura di essere del tutto ignaro che si trattasse di uno scritto «tristo o proibito»; convinto che fosse solo «cosa curiosa», non si perita di ostentare tutto il proprio stupore: mai avrebbe immaginato che un libro proibito gli potesse venire dato da copiare proprio da un religioso! E se poi si trattava davvero di un libro proibito, non esita a dichiararsi del tutto d'accordo nel denunciarlo alle autorità e darlo alle fiamme: «et io non so si detto libro sia tristo o proibito, perché non so teologo, e l'havesse saputo che fosse stato tristo l'haveria bruciato o denuntiatolo a questo Santo Offitio, e l'ho copiato perché è arte mia di copiare, e mi pensava che fosse cosa coriosa, e non pensavo che un monaco mi volesse dare una cosa contra fidem», e più avanti: «ma essendo tristo che si bruci, e siano castigati chi me l'ha dato».

In verità, come si accennava, la testimonianza dell'imputato non risulta priva di reticenze, imbarazzi e contraddizioni, che tendono a confondere le idee. Soprattutto, non è affatto chiaro, e sarebbe invece importante appurarlo, se si tratta della redazione italiana del testo, o della sua traduzione latina. All'epoca indicata dal Chini risultavano disponibili entrambe le versioni. Secondo le indicazioni di Amabile, Gentile, Bruers e Firpo, dopo la prima redazione giovanile latina, dedicata nel 1593 al Granduca Ferdinando I de' Medici a Firenze, e non più recuperata dopo il sequestro di tutti i manoscritti subito a Bologna di lì a pochi giorni,¹⁹ il

18. *Metaphysica*, pars I, l. I, dub. X, p. 21.

19. AMABILE, *Congiura*, I, pp. 40-41; G. GENTILE, *Le varie redazioni del De sensu rerum di T. Campanella con un saggio del testo italiano inedito*, Napoli, Giannini, 1906, rist. in *Studi sul Rinascimento*, Firenze, Vallecchi, 1923, pp. 174-214 (e poi Firenze, Sansoni, 1936, pp. 198-240); A. BRUERS, Introduzione all'edizione del *Senso delle cose*, pp. VII-X; Firpo, *Bibliografia*, n. 6, pp. 67-72.

testo fu ricomposto in italiano e in tale veste consegnato allo Schoppe perché lo presentasse all'imperatore Rodolfo II. Dopo il fallito tentativo da parte dello Schoppe di farlo stampare insieme ad altre opere italiane (l'*Epilogo magno*, gli *Aforismi politici*, la *Città del Sole*, l'*Ateismo trionfato*) dal libraio veneziano Giovan Battista Ciotti²⁰, lo Schoppe dovette suggerire di tradurlo in latino, per avere maggiori possibilità di stamparlo in terra tedesca. Consiglio che Campanella accettò di buon grado, accingendosi al lavoro nel 1609²¹. Com'è noto, il *De sensu rerum* latino vedrà la luce per la prima volta all'inizio del 1620, come seconda delle opere stampate a Francoforte per cura dell'Adami, che sottoscriveva la lettera di dedica ai fratelli Enrico e Rodolfo di Binau il 20 novembre 1619, per una curiosa coincidenza un paio di settimane prima della deposizione del Chini. Le indicazioni cronologiche fornite dal copista farebbero pensare a una copia latina da consegnare all'Adami, e l'ipotesi sembrerebbe confermata dalla sua affermazione di non conoscerne il contenuto, in quanto non sa il latino. Ma la dichiarazione risulta forse cautelativa, quasi che il Chini, al fine di alleggerire le proprie responsabilità, voglia far credere di essersi limitato a una trascrizione meccanica: ciò che è palesemente in contraddizione con quanto afferma più sotto, di avere letta l'opera, e di averlo fatto «publicamente alla Curia». Un altro elemento che insospettisce, e che fa pensare a una copia italiana, è il titolo, sempre italiano, con cui l'opera viene citata. Se è documentato il contrario, e cioè la consueta citazione della redazione italiana con il titolo latino di *De sensu rerum*, negli Indici e anche in lettere italiane,²² non risulta documentato, e pare altamente improbabile, il caso opposto, di una citazione del testo latino con il titolo italiano.²³

Il Chini deve avere suscitato sospetti e impressioni di non completa sincerità anche nei giudici, che non sembrano del tutto convinti della sua buona fede e lo dimettono con l'obbligo di ripresentarsi 'toties quoties' (con la minaccia di una sanzione pecuniaria in caso di inadempienza),

20. Cfr. L. FIRPO, *Non Paolo Sarpi, ma T.C.*, «Giornale storico della letteratura italiana», vol. CLVIII, 1981, pp. 254-274: 268; anche l'*Ateismo*, contrariamente a quanto ritiene Firpo, era nella redazione italiana: cfr. *Ateismo trionfato*, p. xxi.

21. C. comunica allo Schoppe in una lettera scritta verso l'inizio del 1609, in *Lettere*, p. 144: «Statui nunc libros *De sensu* latinos facere ac tibi submittere».

22. Cfr. ad es. la lettera allo Pflug, del luglio 1607: «D'alcune cose che stai in dubbio ti certificarà il libro *De sensu rerum*...», o quella successiva, del maggio 1608, al Fabri: «Dissi pur quivi e nel primo *De sensu rerum*...» (*Lettere*, pp. 120, 139).

23. Segnaliamo che mentre numerose sono le copie della redazione italiana del *Senso delle cose* (sia nella redazione completa in quattro libri che del solo libro conclusivo sulla magia, che conobbe una circolazione autonoma), del testo latino si conosce una sola copia, conservata nell'Archivio Generale dei Padri Domenicani, presso il convento romano di Santa Sabina, sull'Aventino.

soluzione abitualmente adottata dai giudici dell'Inquisizione romana nel corso del Seicento nei confronti delle persone da tenere sotto osservazione.²⁴ Nonostante le ambiguità, il documento viene ad aggiungere un importante tassello alle vicende del *Senso delle cose* e delle opere campanelliane in genere, confermando da un lato il clima di sospetto e diffidenza da parte delle autorità ecclesiastiche verso un autore considerato 'proibito', dall'altro quei vincoli e quelle sotterranee complicità fra il prigioniero e la «Sirena carceriera» che consentivano di eludere controlli e divieti.

IL COSTITUTO DI GIOVANNI CHINI

Napoli, 4 dicembre 1619

ASDN, *Sant'Ufficio*, ms. 2041

Die Mercurij 4 decembris 1619 Neapoli, in Archiepiscopali Palatio, coram Perillustri ac R.mo Domino episcopo Caleno vicario generali neapolitano, assistente admodum reverendo domino fiscali meque

Comparuit personaliter Ioannes Scini filius Petri, de civitate Tionvillis, teotonus, subditus regis Hispaniarum, ad praesens Neapoli commorans fore la porta del spirito santo in domibus Nicolai Antonii Pisa, vulgo chiamato il scrittore todesco, aetatis annorum triginta trium incirca, ut dixit, cui delatum fuit iuramentum veritatis dicendae, et cum iurasset tactis etc., fuit

Interrogatus an sciat vel suspicetur causam sui praesentis examinis.

Respondit: Io non so perché mi havete chiamato ad esaminare.

Interrogatus an in eius domo fuerit facta perquisitio et repertum aliquid et quid

Respondit: È vero che li giorni passati mi fu fatta la perquisitione in casa, e mi furno pigliati alcuni libri scritti a mano, com'è questo libro qua presente intitolato del senso delle cose di fra Thomaso Campanella, un altro libro scritto a mano del Regente D'Aponte Della Giurisdittione ecclesiastica, et un altro libro scritto a mano delle Decisioni del Regente Moles, et un altro libro scritto a mano francese, che tratta di cose di guerra e di battaglia, e dell'origine di Re di Spagna, et un altro libretto stampato in lingua todesca intitolato Pietro Canisio, che è cattolico, e contiene la dottrina christiana che in lingua tedesca dice Seti voi cristiani.

Interrogatus a quo habuit praeditum librum²⁵ intitulatum Del senso delle cose fratris Thomae Campanellae et a quanto tempore, et si de illo dedit alijs copiam, quem ipse recognovit, et fuit repertus in eius domo.

Respondit: Questo libro di fra Thomaso Campanella, che fu trovato a casa mia, e che io ho riconosciuto, è stato copiato dall'originale proprio di mano di Campanella, che me lo diede a copiare cinque anni sono il P. Serafino da Nocera domenicano, a tempo che era priore di Santo Domenico, e detto originale ce lo prestò fra Gregorio di Nicastro, che poi impazzi all'Incoraboli, et io ne feci una copia,

24. Sulla questione cfr. G. ROMEO, *L'Inquisizione nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004², p. 81.

25. *librum* rip. per errore.

e tornai l'originale insieme con la copia, non mi ricordo se lo detto originale lo diedi a detto fra Gregorio o detto fra Serafino, ma la copia la diedi a fra Serafino predetto, e perché fu nel principio che io era venuto da terra todesca, me ne lasciai una copia a me, che non ne sapeva niente detto Serafino, e poi mi ammalai, e non la potti finire, e così non è tutta, e anzi che non è manco scritto di mano mia, che mi feci aggiutare ad uno figliolo, e di detta copia io non ne ho data a copia a nesciuno, perché non è tutto, e manco mi è stato domandato, et io non so si detto libro sia tristo o proibito, perché non so teologo, e l'havesse saputo che fosse stato tristo l'haveria bruciato o denunciato a questo Santo Offitio, e l'ho copiato perché è arte mia di copiare, e mi pensava che fosse cosa coriosa, e non pensavo che un monaco mi volesse dare una cosa contra fidem.

Interrogatus de qua materia tractat dictus liber Thomae Campanellae

Respondit: detto libro tratta del senso delle cose, che io non me ne intendo, et io copio come trovo, et io non intendo la lingua latina.

Interrogatus ad quem finem ipse detinebat domi praeditum librum

Respondit: Io teneva detto libro in casa a buon fine, e perché ho uno figliolo piccolo che lo mando alla scola, che con il tempo se ne havesse potuto servire, se era buono, ma essendo tristo che si bruci, e siano castigati chi me l'ha dato, subdens: a tale segno quando io feci detta copia, e detto padre Serafino mi diede una medecina gratis, che stetti malato, che sono cinque o sei anni, come ho detto.

Interrogatus an pro tempore quo detinuit praedita ea legerit aliisque ostenderit et quibus

Respondit: Signor sì, non voglio dire la bugia, l'ho letto detto libro, e l'ho letto pubblicamente alla Curia, non sapendo che fosse tristo, e non l'ho mostrato a nesciuno.

Subdens: et a quello fra Gregorio di Nicastro io li ho copiato delle altre opere di fra Thomaso Campanella ancora, e detto fra Gregorio è calabrese, e stava allo monasterio di S. Maria della Salute, e ce le copiava spesse volte perché mi pagava.

Interrogatus et monitus an vere dederit alijs exempla sive copias praediti libri, cum non sit verisimile quod in tanto tempore eas non dederit alijs

Respondit: Io non ho dato copia a nesciuno perché non è sano.

Quibus habitis et acceptatis etc. fuit dimissum examen animo etc., imposito silentio sub iuramento et quod subscribat. Et fuit factum praeceptum dicto Ioanni quod se personaliter praesentet in hac curia sub poena untiarum auri viginti quinque etc. Fuit intimatum et acceptatum, obligavit se, iuravit etc.

Io Gio. Chinii ho deposto ut supra.

D. Flaminius Massarius Actuarius



SERGIO FRANZESE

GIORDANO BRUNO NELL' APEIROTEISMO DI THOMAS I. DAVIDSON

ERUDITO, libero pensatore, pedagogo, Thomas I. Davidson (Deer, Scozia 1840-Boston 1900) è stata una delle figure di spicco nel panorama culturale statunitense di fine Ottocento; una vera e propria guida spirituale che ha influenzato esponenti illustri della filosofia americana quali William James e John Dewey.¹

L'interesse che Davidson riveste però in questa specifica sede non è tanto legato agli sviluppi della filosofia americana, quanto alla sua predilezione per i pensatori italiani, in particolare Giordano Bruno e Antonio Rosmini Serbati. Di quest'ultimo curò la traduzione di alcune opere, specificamente la *Psicologia*, e al suo pensiero dedicò un saggio monografico, *The Philosophical System of Rosmini Serbati* (1882). Su Bruno, Davidson scrisse un saggio *Giordano Bruno and the Relation of His Philosophy to Free Thought* (1886) e un articolo intitolato *Bruno's Thought* pubblicato sul «The Freethinker's Magazine», nel 1889, che costituisce una delle prime testimonianze della ricezione di Bruno nella cultura americana.

Formatosi alla St. Louis School degli hegeliani americani Harris, Brokmeyer, Snider e membro della St. Louis Philosophical Society, collaboratore del «Journal of Speculative Philosophy», Davidson entrò ben presto in conflitto con l'hegelismo di Harris e con la sua interpretazione hegeliana di Aristotele, filosofo per il quale Davidson nutrì sempre uno speciale interesse e riverente rispetto. Durante il suo soggiorno in Italia, egli entrò in contatto con la cultura filosofica rinascimentale e con la Comunità Rosminiana a Domodossola, dove si appassionò al pensiero di Rosmini: all'ontologismo, all'antropologia e alla sua religione filantropica. La filosofia rosminiana fornirà da questo momento la base a molte articolazioni teoriche, ontologiche e psicologiche, della visione filosofica di Davidson, da lui battezzata *apeiroteismo*. Tornato negli Stati Uniti, Davidson organizzò due scuole filosofiche, prima a Farmington, e poi – nel 1890 – la più famosa, la Summer School of Cultural Science sui monti Adirondacks, i cui seminari estivi venivano tenuti da lui stesso e da altre eminenti figure del panorama filosofico americano da James ad Harris a Royce a Dewey.

Davidson era un entusiasta studioso di Bruno – visto come uno scienziato proto-moderno e come un fautore del razionalismo religioso, dell'anticlericalismo e del libero pensiero –, e fu uno dei sostenitori della Giordano Bruno Society americana. La lettura bruniana di Davidson influenzò profondamente

1. Cfr M. H. DEARMEY, *Thomas Davidson's Apeirotheism and its Influence on William James and John Dewey*, «Journal of the History of Ideas», XLVIII, 1987, pp. 691-709.

Jane Addams, la fondatrice di Hull House, il primo 'Insediamento sociale', fondato a Chicago nel 1889, che raccoglieva numerosi immigranti da tutta Europa. Sotto l'influenza di Davidson, la Addams invitò la Giordano Bruno Society a stabilire la propria sede a Hull House, dove rimase fino al 1907.

L'*apeiroteismo* di Davidson, ossia la dottrina degli «dèi in numero infinito», a partire da un'interpretazione panenteistica della teoria aristotelica di Dio, in cui si infiltravano temi monadologici e pansichistici derivati dalla filosofia europea (Bruno, Leibniz, Kant, Drossbach, Rosmini), vedeva la realtà dell'esistente come una comunità di dèi (*Göttergemeinschaft*) in cui ogni cosa potenzialmente può essere Dio, perché l'essenza divina è latente in ogni singolo individuo. In questa realtà l'apparizione degli dèi è limitata dalle consuetudini e dalle restrizioni sociali; gli uomini però virtualmente dispongono sempre di quella capacità di esistenza autonoma che li rende divini.

Il nucleo generatore dell'*apeiroteismo* è la nozione aristotelica di Dio come attività immobile e perfezione. Dio è pensiero, *Nous*, che pensa esclusivamente se stesso e, in questo pensare, Dio è la forma dell'attività del mondo. Davidson concepisce Dio come intrinsecamente connesso con il mondo, in quanto attualmente agente nel mondo. Ciò che si realizza di Dio nel mondo è così il 'divino', e divino è l'esistente in tutto il suo complesso, al di sopra del quale si trova l'intelletto attivo, che è Dio:

L'intelligenza divina [*Nous*] si rivela soggettivamente in un processo storico nelle coscienze umane e oggettivamente in un processo naturale nel mondo esterno. [...] Al di sopra del divino determinato nella natura e nell'uomo, c'è il Pensiero trascendente, o Dio, che determina se stesso attraverso se stesso, ed è con il divino nella stessa relazione con cui il sole sta alla luce, o la mente umana al pensiero umano, il generale ai ranghi del suo esercito.²

In tal senso Dio sta al mondo come l'anima sta al corpo; è *anima mundi*, che rivela se stessa con diverso grado di attualità nel mondo naturale e nel mondo umano, anche se un pieno panteismo deve essere escluso perché Dio resta trascendente rispetto al mondo, nel senso che lo eccede sempre in potenza senza risolversi completamente in esso. Questo si spiega per Davidson, probabilmente influenzato da Alessandro di Afrodisia, se si applica a Dio, in quanto anima del mondo, il doppio significato di attualità, ossia l'entelechia prima e seconda, che Aristotele illustra nel *De anima* (412a 10-25). Dio è attualità e perfezione come abito e potenza, e come attività. Il mondo quale attualmente è non è quindi che una delle possibilità di Dio effettivamente 'energizzate'. Così Dio è attualità perfetta quando diviene e si realizza attraverso il processo di sviluppo del mondo, che egli trascende in quanto causa di infiniti mondi possibili contenuti nel suo pensiero.

In questo contesto, Davidson inserisce l'idea di Bruno della divinità come sviluppo delle possibilità latenti nel sentimento di Dio in energie effettualizzate nel concreto divenire del mondo. Così scrive Davidson in *Bruno's Thought*:

2. T. DAVIDSON, *Aristotle and ancient Educational Ideals*, New York, 1892, pp. 164-165.

Per lui [Bruno] l'universo è la spiegazione (cioè l'evoluzione) di un singolo principio. Questo principio è intelligente, e include due elementi perfettamente correlati – un elemento attivo in grado di fare tutte le cose, ed uno passivo, o ricettivo, in grado di diventare tutte le cose. Essendo intelligente, questo principio primo trae dal suo elemento passivo tutte le infinite forme che implicitamente contiene, e così facendo svolge o esplica l'universo [...] L'elemento passivo [...] è composto di innumerevoli mondi [...] ognuno dei quali è necessariamente eterno e ognuno dei quali è capace di manifestare tutte le forme possibili [...]. Ogni monade [...] ha il potere di diventare tutto quello che la monade primigenia è, anche se solo in successione e attraverso un processo di evoluzione.³

Il legame tra le monadi è garantito dai sentimenti e dai desideri energetici da cui le monadi sono costituite, e che costituiscono anche i legami che tengono uniti i corpi solidi in forma di 'attrazione' o 'affinità', che sono tutti modi della 'forma dell'amore' che tiene insieme l'universo nella sua totalità e lo spinge nella sua evoluzione.

Da questa visione Davidson fa discendere la sua visione politica e sociale di una comunità agnostica, individualista e democratica unita dall'amicizia e dal rispetto per la divinità che è in ogni singolo individuo. Una società dell'amore, guidata da un principio perfezionista, che costituisce la compiuta e progressiva fusione dell'umano e del divino.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Opere principali di Thomas I. Davidson:

The Philosophical System of Rosmini Serbati, London, 1882.

Aristotle and ancient Educational Ideals, New York, 1892.

The Education of Greek People and its Influence on Civilization, New York, 1894.

A History of Education, New York, 1900.

The Education of Wage-Earners, Boston, 1904 (postumo).

The Philosophy of Goethe's Faust, Boston, Mass., 1906 (postumo).

The Condition of Immortality according to Aristotle, «The Journal of Speculative Philosophy», VIII, 1874.

Bruno's Thought, «The Freethinker's Magazine», 1889.

Noism, «The Index», 29 aprile 1886.

The Power not Ourselves, «The Index», 15 ottobre 1885.

The Ethics of an Eternal Being, «International Journal of Ethics», III, 1893.

Christian Unity, or the Kingdom of Heaven, «The American Society of Church History», IV, 1891.

American Democracy as a Religion, «International Journal of Ethics», VIII, 1898.

La letteratura secondaria su Davidson è piuttosto ridotta:

A. LATANER, *Introduction to Davidson's Autobiographical Sketch*, «Journal of the History of Ideas», XVIII, 1957.

3. Cfr. M. H. DEARMEY, *art. cit.*, p. 696.

J. L. BLAU, *Rosmini, Domodossola, and Thomas Davidson*, «Journal of the History of Ideas», XVIII, 1957.

M. H. DEARMEY, *Thomas Davidson's Apeirotheism and Its Influence on William James and John Dewey*, «Journal of the History of Ideas», XLVIII, 1987, pp. 691-709.

Importanti informazioni per quanto riguarda il pensiero di Davidson, in particolare sulla sua influenza su William James, insieme con stralci del loro carteggio, si possono trovare in:

R. B. PERRY, *The Thought and Character of William James*, Boston, 1936, 2 voll. (in partic. cap. XLVI).

Segnaliamo anche il sito web:

<http://www.famousamericans.net/thondavidson>

GUIDO GIGLIONI

LIBERTINISMO, CENSURA E SCRITTURA.
A PROPOSITO DI ALCUNE RECENTI PUBBLICAZIONI
CARDANIANE

UN fantasma si aggira tra gli studi cardaniani, il fantasma del libertinismo. A differenza del più famoso fantasma, che di spaventi veri ne procurò per tutto il diciannovesimo e parte del ventesimo secolo, il fantasma libertino produce al più un certo scompiglio tra le carte degli accademici e sbadigli di noia in chi, per l'ennesima volta, si trova costretto a riascoltare, come fosse ormai un dato acquisito della storiografia, la versione dei fatti propinatoci dai padri Mersenne e Garasse. I quali padri, in apprensione per il generale degrado dei costumi, presunte imminenti rivoluzioni rosacrociate e il diffondersi della peste ateistica, fecero d'ogni erba un fascio, mescolando filosofia e poesia, scetticismo e teatro, teologia e pasquinate. Non basta. Nonostante sia sempre buona norma non dare troppo ascolto a chi strilla le proprie opinioni, i suddetti padri riuscirono ad attrarre una certa attenzione intorno alle loro grida d'allarme e, tra le altre cose, fecero passare la tesi secondo cui Cardano sarebbe stato uno dei principali responsabili, insieme a Pomponazzi, Machiavelli, Vanini e Cremonini, della degenerazione di *mores* e *opiniones*.¹

Naturalmente, Cardano non fu libertino. Il mito di Cardano libertino, nato dalle ubbie di anime devote, fu perfezionato con sottile arte da Gabriel Naudé e confezionato per usi accademici da René Pintard nel suo celebre *Le libertinage érudit*. Prendere Cardano per uno dei padri del movimento libertino ha la stessa cogenza argomentativa e critica della tesi di Bacon come iniziatore del moderno empirismo, di Paracelso come nume tutelare del pensiero ecologico, o di Campanella come ideologo della Controriforma cattolica. E potremmo continuare con tutta una serie di rassicuranti genealogie che altro non servono se non a riconfermare, con una certa qual autorevole *gravitas*, la compiaciuta autoreferenzialità delle dominanti tradizioni storiografiche e interpretative. Il libertinismo di Cardano è una ricostruzione a posteriori, una di quelle sovrapposizioni fatte col senno di poi, che a volte, quando si ha tutto l'agio di contemplare il termine a cui conducono determinate parabole di eventi, possono anche avere una certa legittimità ermeneutica ed epistemica, ma il più delle volte, essendo le suddette parabole e traiettorie piuttosto delle proiezioni esegetiche, poggiano su fondamenti traballanti. Cardano, ci si dice, è il precursore, la fonte, il *livre de chevet* nella biblioteca libertina. Il fatto che egli fosse letto e apprezzato dai libertini, prosegue la consueta argomentazione, è il sintomo di

1. F. GARASSE, *La doctrine curieuse des beaux esprits de ce temps ou pretendus tels*, Paris, 1623; M. MERSENNE, *Quaestiones celeberrimae in Genesim*, Lutetiae Parisiorum, sumptibus Sebastiani Cramoisy, 1623. Per i riferimenti a Cardano contenuti in queste due opere si veda T. GREGORY, *Theophrastus redivivus. Erudizione e ateismo nel Seicento*, Napoli, Morano, 1979, pp. 16-17.

una congenerità originaria. Simili assunzioni creano non pochi problemi a livello storiografico: la fortuna di un autore aiuta certamente a comprendere il suo pensiero, ma una distinzione, se non reale, per lo meno concettuale, si frapponne pur sempre tra interpretazione e testo interpretato. Dire che un autore anticipi un qualche altro autore o un qualche movimento di idee impone fin da subito una determinata teleologia ad uno sviluppo storico, che, di nuovo, se anche legittima in linea generale (dobbiamo pur sempre raccontare una storia, e i termini della storia – l'inizio, il telos, ed il termine – non possono fare a meno di contenere una certa arbitrarietà e perfino richiedere una certa abilità affabulatoria da parte del narratore), tuttavia, tale teleologia non dovrebbe mai essere presa per un letto di procuste su cui inchiodare l'autore da interpretare.

Sta di fatto, per ritornare al punto da cui si son prese le mosse, che la confusione creata dai padri Mersenne e Garasse innescò fin da subito una serie di possibili letture a sfondo libertino dell'opera cardaniana: un Cardano libertino a tutti gli effetti o un Cardano da leggere in maniera libertina; tra i due estremi, una serie di sfumature e chiaroscuri – che in genere, in questo tipo di letture, equivalgono ad ammiccamenti. L'ammiccamento è tecnica squisitamente libertina. Per una sorta di tacita complicità tra interprete e autore, esso diventa anche la principale tecnica interpretativa dello studioso del pensiero libertino. Come un inquisitore che, non facendosi scrupolo di usare anche mezzi illeciti, ritiene di sapere come sondare le intenzioni più riposte delle coscienze da lui inquisite, l'interprete del pensiero libertino insinua, accenna, accumula domande retoriche, finge di stupirsi, strizza l'occhio al lettore e lentamente lo persuade della consistenza delle proprie illazioni. Ne è un esempio sfolgorante il celebre libro di Pintard. Maestro della tecnica impressionistica, Pintard crea incisivi bozzetti con pochi tocchi e rapide pennellate. Ecco Cardano, ad esempio: «Cardan mêlait bizarrement à des souvenirs d'Aristote, d'Avicenne et de Galien, des emprunts faits à Platon, à Plotin, aux philosophes alexandrins ou aux astrologues».² Che è come dire tutto e niente. E dove chiaramente appare che il guazzabuglio, che si pretende attribuire al pensiero di Cardano, è piuttosto un indice della scarsa conoscenza dell'opera del medico milanese da parte di Pintard. Si tratta di una sorta di discorso libero indiretto, in cui la voce del narratore scompare in un mare di parafrasi, citazioni, e allusioni dotte, un bisbigliare e borbottio di fondo che inevitabilmente fanno sorgere nel lettore l'odiosa domanda, così tipica dei pedanti, *Who is speaking?*

Rimane da spiegare il mistero di come dei raffinati, sagaci e smagati libertini abbiano potuto scegliere Cardano a proprio maestro, il Cardano privo d'ogni garbo e grazia, scrittore scorbutico e poco sorvegliato. Dell'*esprit* libertino, Cardano chiaramente non possiede la leggerezza e il brio faceto, i fondamentali requisiti di *bon ton* e *bon mot*. Diversamente da Erasmo, al quale pure è vicino per molti aspetti, Cardano non usa le armi della satira e del rovesciamento dei valori stabiliti. Scrive un elogio di Nerone, in cui Nerone è seriamente l'e-

2. R. PINTARD, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII^e siècle*, Genève-Paris, Slatkine, 1983, p. 41 (1^a ed. 1943).

roe e Seneca è seriamente il mascazone; scrive un elogio della gotta per difendere in tutta serietà la teoria che il dolore fisico ci distrae dai tormenti dell'anima (e abbiamo ragione di credere che i morsi e graffi che in più luoghi Cardano dice d'essersi inflitti siano stati veri morsi e veri graffi); scrive un oroscopo di Cristo per dimostrare che Dio non scherzava affatto quando decise di farsi uomo e soffrire da uomo i dolori del mondo. E potremmo continuare con le celeberrime disavventure della nascita, quando Cardano venne al mondo nonostante i ripetuti tentativi d'aborto della madre, con la storia dell'impotenza refrattaria ad ogni possibile rimedio (somatico e psicosomatico), e con altre innumerevoli vicende che hanno dell'assurdo e dell'improbabile. Se tutto ciò ci ricorda Rabelais è solo perché, come in Rabelais, la realtà è colta senza infingimenti e abbellimenti, ed è così tragicamente vera e disperante che il riso arriva come a tamponare l'eccesso, altrimenti insopportabile, di realtà. Solo che, mentre in Rabelais il comico in tutte le sue sfumature è parte integrante dell'opera, in Cardano la scrittura è sempre seria, a volte perfino seria. Il fatto è che Cardano prende le cose alla lettera. Non concede requie al lettore e raramente si serve di *captationes benevolentiae*. Noi sappiamo che, al di là dell'involontaria comicità che si genera da certe pagine cardaniane, occhieggia invece, precariamente tenuta a bada, una realtà della quale c'è ben poco da ridere. È una dimensione, quella del riso e dei suoi derivati (la risata sardonica, il sorriso ironico, il ghigno cinico) assente nell'opera di Cardano. Più in generale, sono la derisione, la condiscendenza e la spocchia intellettuale ad essere banditi. La nota di fondo, una nota elegiaca, che accompagna tutte le speculazioni cardaniane, è caratterizzata da *pietas* e umanità, e questi son valori di cui in genere si curano poco i libertini, siano essi eruditi o non. Al più, è la disincantata ma sempre umana ironia d'Orazio che maggiormente si avvicina alla sensibilità cardaniana, ed Orazio, non a caso poeta tra i preferiti da Cardano, rappresenta la mediazione possibile tra la sapienza di Cardano e la sapienza di Rabelais. L'assenza d'ironia in Cardano (e di qui il suo ambivalente atteggiamento nei confronti di un certo Socrate e un certo Platone)³ affonda le sue radici nei presupposti metafisici della teoria del sapere. Per Cardano la vera sapienza non conosce scarto tra apparenza e essere, e quindi il riso, la satira e il comico, che in varie forme giocano precisamente sul dislivello che separa la realtà dai suoi ingannevoli riflessi, rientrano a parere di Cardano, nella sfera della sapienza umana, regno della simulazione e della dissimulazione, e dei famosi sileni socratici, proprio in quegli anni rimessi in voga da Erasmo.

Il consueto esame degli aspetti libertini nel pensiero di Cardano non poteva mancare nel nuovo volume di saggi su Cardano, *Cardano e la tradizione dei saperi*, pubblicato a cura di Marialuisa Baldi e Guido Canziani.⁴ Il libro, è vero, si

3. Platone scrive dell'immortalità dell'anima, ma non in maniera seria: «De animi quoque immortalitate, Plato scripsit, sed ita ut per ironiam scripsisse videatur, dum seriis fabulas miscet» (G. CARDANO, *De libris propriis. The editions of 1544, 1550, 1557, 1562*. Edited with an introduction and chronology of Cardano's works by I. Maclean, Milano, Angeli, 2004, p. 193).

4. *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, Angeli, 2003.

segnala per l'ampio raggio degli argomenti presi in esame: i saggi in esso raccolti spaziano dall'astrologia (Ornella Pompeo Faracovi) alla musica (Ingo Schütze), dalla matematica (Veronica Gavagna, Silvio Maracchia e Massimo Tamborini) alle scienze della meccanica e dell'idrografia (Elio Nenci e Cesare Maffioli), dalla dottrina dell'anima (Guido Canziani e Ian Maclean) alla morale (Marialuisa Baldi). Ma al di là della varietà degli argomenti trattati, i saggi sembrano come disporsi intorno a delle linee di forza dominanti: censura e autocensura, scrittura e storia del libro e, *last but not least*, il libertinismo per l'appunto. Le suddette linee di forza producono come dei campi magnetici, in cui i temi a volte si attraggono, a volte si respingono, a volte si sovrappongono. Il risultato è un quadro assai articolato, com'è giusto che sia.

Un classico dell'ermeneusi libertina è la religione di Cardano. La complessità della posizione religiosa cardaniana è quanto si lascerebbero sfuggire le letture mediche e astrologiche rispettivamente di Nancy Siraisi e Anthony Grafton, scrive Ingegno nel saggio d'apertura ammiccando tra le righe con tono tra il risentito e paternalistico. La tecnica dell'ammiccare percorre anche il saggio di Marco Bracali. L'autore rinviene nel *De sapientia* aspetti di una «polemica anticristiana celati ad arte nella farragine dello stile» e vede influenze erasmiane nell'eterodossia religiosa di Cardano. Naturalmente, mediante una «sotterranea e rapsodica serie di accenni» e un «sottile e nascosto contrappunto», e percorrendo la classica strategia argomentativa dei libertini, Cardano si serve dell'erudizione come di una tecnica tacitamente demistificatoria, così da «celare in alcuni punti affermazioni categoriche ed estremamente pericolose confuse nel testo», come la polemica contro il peccato originale, l'averroismo, il problema «irrisolto» dell'immortalità dell'anima, l'attenuazione dell'inferno teologico. Riferendosi ai giochi prospettici creati ad arte da un uso astuto dell'erudizione umanistica, ma richiamandosi piuttosto a Giorgio Valla che ad Erasmo da Rotterdam, Luigi Guerrini apre il suo saggio sul *Proxenetà* suggerendo che l'opera di Cardano venga letta «come una scrittura che nasconde un suo volto segreto, quasi sempre inabissato al di sotto della narrazione, al solo livello dove possa rifugiarsi, per esprimersi a suo modo, la scaltra mente filosofica che ne è artefice» (p. 335). Amalia Perfetti prende in esame la storia della fortuna di Cardano in Francia e si sofferma sull'intreccio di motivi cardaniani e libertini nell'opera di Cyrano de Bergerac, un intreccio che, in un saggio ormai classico, Eugenio Garin prese ad esempio di come la tradizione della filosofia della natura rinascimentale potesse mediarsi con i fermenti della nuova scienza nell'opera dei libertini francesi.⁵

Lorenzo Bianchi, con la consueta chiarezza e moderazione, va diritto al nodo della questione ed analizza il significato di Cardano nell'opera di Naudé, il quale, come si è già avuto modo di accennare, è l'autore chiave nella costruzione del mito libertino in Cardano. Bianchi ritiene molto giustamente che il parere naudeano dell'opera di Cardano non si possa limitare al famoso

5. E. GARIN, *Da Campanella a Vico*, in *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Firenze, Le Lettere, 1993².

Iudicium, ma debba estendersi agli altri scritti del letterato francese. Di conseguenza l'autore esamina tutte le opere in cui il riferimento a Cardano sembra avere un certo spessore: *Marfore* (1620), *Instruction à la France* (1623), *l'Apologie pour tous les grands personnages soupçonnez de magie* (1625), *Advis pour dresser une bibliothèque* (1627), *Bibliographia politica* (1633) e le *Considérations politiques sur les coups d'Etat* (1639). Nella difesa di Cardano da parte di Naudé, Bianchi vede all'opera la «tecnica tipicamente libertina» della relativizzazione storicistica del dato culturale e concettuale attraverso la ricostruzione filologica, la rassegna dossografica e il recupero delle fonti.

Ma qui occorre far chiarezza riguardo a due punti. Il primo concerne il tanto conclamato uso demistificatorio e relativizzante dell'erudizione da parte dei libertini. Un tale uso non è una prerogativa della scepsi libertina, ma è innanzitutto un'acquisizione del nuovo atteggiamento critico di fronte ai testi caratteristico della ricerca umanistica. È importante distinguere tra sensibilità umanistica e sensibilità libertina. Come giustamente precisò Hans Baron, il moralismo disincantato di un autore quale Pierre Charron non va confuso con la tradizione dell'umanesimo militante. Lo studioso del Rinascimento non esitò a dichiarare che «it seems quite doubtful not only that Charron's thought is rich enough to serve as an epitome of the ideas of the humanistic Renaissance, but even that he was a humanist at all». Diversamente dalla posizione genuinamente umanistica, che postula il valore e la necessità delle passioni e della volontà per una *vita activa* che abbia un senso da un punto di vista tanto morale quanto politico, l'intellettuale descritto da Charron «remains indifferent and disengaged, and considers all things coldly, without passion». ⁶ Le cautele e precisazioni di Baron trovano d'accordo, penso, Danilo Zardin, che nel suo saggio sulla tradizione dell'*institutio* cinquecentesca recupera dall'oscurità in cui era ingiustamente caduto un breve ma significativo testo cardaniano d'argomento parenetico-pedagogico, la *Lettera ad un giovane sua creatura*, scritto con tutta probabilità intorno alla fine del 1562. L'esame del trattatello offre a Zardin l'opportunità di sottolineare quanto l'opera di Cardano sia in genere ricca di riferimenti classici e quanto profondamente sia intrisa della temperie umanistica. L'approccio con cui Zardin esamina lo scritto cardaniano si distingue dall'ermeneusi della storiografia libertina in quanto sottolinea precisamente la specifica natura della formazione retorico-letteraria. «Riletto a partire dal filtro (fino a prova contraria, non meno attendibile e rivelatore di altri) della scrittura pedagogico-pre-

6. H. BARON, *Secularization of wisdom and political humanism in the Renaissance*, «Journal of the History of Ideas», XXI, 1960, pp. 131-150, in particolare p. 148. Criticando il modo in cui, a parere dell'autore, Eugene Rice, nel libro *The Renaissance idea of wisdom*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1958, si serve di Cardano per saldare la tradizione umanistica al pensiero di Charron, Baron scrive: «In order to establish a definite literary link between the humanistic writers of about 1500 and Charron a century later, Rice points to the north-Italian Cardano, in the mid-xvith century, as an intermediary. But neither had Cardano ever asked consistently for separation of wisdom and religion, nor can one find any insistence on the necessity of such a separation in the other humanistic representatives whom Rice selects: Erasmus, Vives, Budé, Le Caron, and Ronsard» (p. 149).

scrittiva e di inclinazione più apertamente umanistico-letteraria», scrive Zardin, che si richiama ad una serie di cautele e precisazioni espresse a suo tempo da Paul Oskar Kristeller,⁷ «Cardano perde molto dei suoi epici tratti di rivoluzionario eversore e ritrova un suo più organico innesto nell'universo composito dell'ambiente che lo aveva visto a lungo in azione» (p. 304).

Ma al di là delle specifiche connotazioni che distinguono sapere umanistico e sapere libertino, è importante ricordare che, a un livello ancor più generale, l'*erudizione* era parte integrante della formazione culturale dell'epoca. Gérard Defaux parla molto appropriatamente di *automatismes culturels* a proposito dell'*apprentissage* retorico-letterario, un *apprentissage* basato su una lenta ma efficace introiezione dei modelli dello stile classico attraverso la loro memorizzazione e assimilazione.⁸ L'*erudizione* è pertanto un linguaggio che, per quanto noto agli addetti ai lavori, è tuttavia trasparente nelle sue illimitate associazioni e connessioni, e tale da riportare il lettore esperto (e il lettore medio della prima età moderna è in genere un lettore esperto, di certo più esperto di noi proprio per gli *automatismes culturels* di cui sopra) a contatto immediato con un mondo di simboli e segni, attraverso istantanee catene di riferimenti e allusioni, *sylvae* di immagini e figure, di *loci communes* e *exempla*. Siffatti gangli retorici non avevano la funzione di disorientare il lettore, di sviarlo, ma, al contrario, di portarlo diritto al punto in questione innescando la specifica sinapsi simbolica. Disorientano di certo noi, che per un diverso modo di essere educati, di studiare e, soprattutto, di richiamare informazioni, ci siamo abituati, anche involontariamente, a guardare al complesso apparato della cultura retorica e alle sue regole come ad un intralcio, uno spauracchio, o, nella migliore delle ipotesi, come a una scrittura cifrata, ma non disorientavano il lettore erudito dell'epoca, fosse egli cauto o sventato, clandestino o sfrontato, ateo o pio, inquisito o inquisitore. La distanza che separa il lettore d'oggi dal lettore dell'epoca non è facile da colmare ed è tale da rendere difficile l'accesso ermeneutico ai testi in esame. Quello che manca al lettore d'oggi è la capacità di esperire nella sua immediatezza la natura intrinsecamente ricca d'*erudizione* e figure del linguaggio letterario dell'epoca.

Il secondo punto riguardante il rapporto tra Naudé e Cardano concerne la più o meno tacita assunzione che Naudé sia stato curatore imparziale di alcuni scritti di Cardano e che si possa quindi considerare anche un suo interprete attendibile. Va detto che l'immagine che Naudé consegna al lettore è un misto di ammirazione e condanna. Del sapere rinascimentale, di cui Naudé dovrebbe essere un nostalgico ammiratore, non viene preso in seria considerazione proprio il suo significato primario, e cioè l'audace progetto di unire vita e ragione in una simbiosi aperta anche alle componenti preternaturali e meno ragione-

7. P. O. KRISTELLER, *El mito del ateísmo renacentista y la tradición frances del librepensamiento*, «Notas y estudios de filosofía», IV, 1953, pp. 1-14; IDEM, *Between the Italian Renaissance and the French Enlightenment. Gabriel Naudé as an editor*, «Renaissance Quarterly», XXXII, 1979, pp. 41-72.

8. Si veda G. DEFAUX, *Rabelais Agonistes: Du rieur au prophète. Etudes sur Pantagruel, Gargantua, le Quart livre*, Genève, Droz, 1997, pp. 302-303.

voli della natura. Nella ricostruzione di Naudé, magia e divinazione non hanno nulla della radicale reinterpretazione dei rinascimentali (non solo di Cardano) e sono ormai irrimediabilmente scadute a credenze irrazionali, disgustose superstizioni e pettegolezzi da comari, un tipico prodotto della cultura popolare e, in quanto tale, da rigettare con sdegno o guardare con bonaria condiscendenza intellettuale. Il fatto è che, tutt'al contrario, in Cardano non c'è assolutamente traccia di evermerismo illuministico, del comodo relativismo multiculturale del così-fan-tutti e del disprezzo tipicamente libertino per tutto ciò che è espressione di 'saggezza popolare'. Tutt'al più vi troviamo una sottile comprensione etnografica e antropologica della diversità (*varietas*, nell'assai pregnante senso cardaniano). Di nuovo: Cardano non ride, mentre Naudé non prende certo sul serio il tenace persistere di credenze a suo avviso del tutto indegne d'esser prese in considerazione.

In *Cardano e la tradizione dei saperi*, gli altri due centri di aggregazione tematica, la storia del libro e la censura, contribuiscono a gettare una diversa luce sulla scrittura e la religione di Cardano, dimostrando come sia possibile mettere in risalto la natura eversiva del pensiero cardaniano a partire da una differente angolazione. I saggi di Michaela Valente e Ugo Baldini ci mettono al corrente degli ultimi sviluppi nel settore delle ricerche archivistiche. Entrambi, avvalendosi del nuovo materiale documentario emerso con l'apertura dell'Archivio del Sant'Uffizio, cercano di far luce sulle vicende relative al soggiorno bolognese e al processo da parte dell'Inquisizione di Bologna. Baldini precisa che mancano tutti gli atti del processo, gli specifici capi di imputazione e la sentenza. È di notevole interesse la sua osservazione a proposito del fatto che per alcune delle opere cardaniane la condanna sia avvenuta prima in Indici non italiani (Parigi, Spagna e Portogallo) che a Roma. Non ci sono proibizioni di scritti cardaniani negli Indici stampati in Italia prima del processo (1549, Venezia; 1554, Milano, Venezia e Firenze; 1557, 1558-1559 e 1564, Roma). Come in altri casi, non possiamo fare riferimento alla «scarsa notorietà, pubblicazione semi-clandestina o in contesti remoti, uso di lingue non comuni». Baldini avanza due spiegazioni: la rete di protezioni di influenti cardinali come Boncompagni, Morone e Borromeo, ma anche il genuino interesse suscitato dalle opere di Cardano, specie quelle astrologiche, nell'ambiente della curia romana.⁹

Michaela Valente, prendendo in considerazione documenti del Sant'Uffizio e

9. Sul tema dell'astrologia e censura ecclesiastica, si veda anche il saggio di U. BALDINI, *The Roman Inquisition's condemnation of astrology: antecedents, reasons and consequences*, in *Church, censorship and culture in early modern Italy*, ed. by G. Fragnito, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 79-110. Il saggio termina con un'interessante quanto bizzarra conclusione, che ha tutto l'aspetto di una divertente e divertita provocazione. L'argomento è il seguente. L'astrologia è in fondo superstizione, l'astronomia è la vera scienza: col reprimere l'astrologia, la Chiesa si fece involontaria paladina di quella stessa scienza moderna contro cui nel contempo tanto s'accaniva. Dove non si sa che cosa sia più divertente, se l'analisi della censura ecclesiastica come strumento di progresso scientifico o l'idea di una scienza moderna liberatasi alla fine dai ceppi delle credenze irrazionali.

della Congregazione dell'Indice, illustra l'azione della macchina censoria nei confronti dell'opera di Cardano e mette nel dovuto risalto la complessa dialettica di censura e autocensura. In un recente articolo pubblicato da Baldini e Leen Spruit in questa stessa rivista,¹⁰ sono state rese note le fasi della vicenda processuale: nel maggio del 1570, l'inquisitore di Como, Gaspare Sacco, diede inizio al procedimento contro Cardano sollecitando il cardinale inquisitore Scipione Rebiba a prendere provvedimenti contro il *De varietate rerum*. L'inquisitore di Bologna, Antonio Balducci, fece arrestare Cardano il 6 ottobre dello stesso anno. La strategia difensiva di Cardano si incentrò fin da subito su un possibile tentativo di collaborazione con l'inquisitore. Come si evince da documenti quali la *Suorum librorum castigatio*, la *In obiectiones illi factas enarratio* (autodifesa dalle critiche del censore) e la lettera al papa Gregorio XIII del 1574,¹¹ Cardano mise in atto tutta una serie di possibili risposte in riferimento ai passi incriminati nel *De subtilitate* e *De varietate rerum* in modo tale che la sua autocensura potesse in qualche modo anticipare e spiazzare la censura degli inquisitori: il non ricordare quanto scritto, il non aver pensato a possibili consanguenue derivanti dalle sue tesi, l'ammissione della scarsa cura impiegata nel rivedere le diverse edizioni della stessa opera, il sostenere l'esistenza di edizioni più o meno pirata da lui non autorizzate contenenti errori e dichiarazioni di cui affermava di non essere l'autore, e, tipico di Cardano, l'attribuire una gran parte delle sue disavventure all'intervento malevolo di persone invidiose non interessate a una genuina comprensione delle sue opere. In generale, la principale difesa accampata da Cardano fu il fatto di scrivere da filosofo e non da teologo («ch'io mai fu e mai sarò [heretico] et li miei scritti non son che di philosophia», scrisse Cardano in una lettera datata 14 novembre 1570), una difesa che non fa che ripetere dichiarazioni sparse in tutti i suoi scritti. Ed è interessante notare come in ogni caso l'auto-censura non si spinge mai fino al punto critico della negazione della *libertas philosophandi*. Dal canto loro, le censure riguardarono proposizioni eretiche e blasfeme e corollari di virtuale ateismo derivanti da tesi all'apparenza innocue, questioni di demonologia, l'immortalità dell'anima, il determinismo astrale, il libero arbitrio, il ruolo delle Sacre Scritture, la divinità di Cristo, la riduzione dei fenomeni sovranaturali a cause naturali, la spiegazione di comportamenti diabolici ed eretici in termini psichiatrici. Secondo Valente, l'importanza delle censure all'opera di Cardano risiede nell'aver costituito una sorta di modello della prassi censoria a partire dalla fine del sedicesimo secolo. In esso possiamo già vedere il delinearsi di future pratiche censorie e strategie auto-censorie.

È interessante notare come l'esame del materiale documentario porti al *De varietate rerum*. Nel leggere quest'opera, in particolare, non si può non rimane-

10. U. BALDINI, L. SPRUIT, *Cardano e Aldovrandi nelle lettere del Sant'Uffizio romano all'Inquisitore di Bologna (1571-73)*, «Bruniana & Campanelliana», vi, 2000, pp. 145-163.

11. La lettera al papa è stata pubblicata da Giovanni Aquilecchia nel suo saggio *L'esperienza anglo-scozzese di Cardano e l'Inquisizione*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, Angeli, 1999, pp. 380-381.

re sorpresi dalla radicalità di certe opinioni, espresse quasi con prosaica nonchalance (ma è del resto giusto dire che in ogni scritto di Cardano ci sono sempre affermazioni che sorprendono il lettore per audacia di pensiero, acume critico e, nello stesso tempo, per la naturalezza con cui posizioni ritenute assodate o perfino incontrovertibili possano essere invece rovesciate o presentate in una diversa, insolita luce). È impossibile non chiedersi come abbia potuto Cardano essere così incauto. È su questo punto che l'indagine dovrebbe far luce: non le riserve (che non sembrano esserci), ma la loro assenza. Cardano non è scrittore reticente: al contrario, è logorroicamente esplicito, a volte al punto da infastidire il lettore. Non ammicca, con una sorta di prurigine intellettuale, a sconvolgenti tesi tenute nascoste, mostrate solo in parte o rivelate a pochi fedeli. Ci troviamo di fronte o ad una sorta di sconsiderata e ingenua franchezza (sconsiderata nei suoi stessi confronti perché Cardano non è tipo da pubblici martirii o gesti eclatanti: Empedocle che si getta nell'Etna, Democrito che si finge pazzo, Socrate che sceglie la morte invece della fuga, sono per Cardano tutti esempi di volgare quanto inutile esibizionismo intellettuale basato su vanità, arroganza e sfoggio delle apparenze),¹² oppure ad un'eccessiva fiducia nell'ampia e robusta rete di protezioni di cui si poteva avvalere. Ma anche in questo caso, l'atteggiamento di Cardano fu sconsiderato, perché con la Riforma e il conseguente irrigidimento della Chiesa cattolica, il papa e i cardinali non erano più in vena (e quand'anche fossero stati in vena, non erano più in grado) di proteggere stravaganze intellettuali e scorribande nel paganesimo. Molto probabilmente, Cardano non colse la nuova evoluzione della Chiesa cattolica. Quella che potremmo chiamare la sua sconsiderata ignoranza è parte di un generale atteggiamento di fronte agli uomini e alle cose: Cardano sa bene che l'uomo dispone di un limitato potere di prevedere gli eventi e di agire con prudenza, ma sa anche che il campo dell'imprevisto rimane ampio e difficile da controllare.

Ian Maclean ha da tempo indagato con molta originalità i rapporti tra scrittura, mercato librario e politica editoriale nell'opera di Cardano.¹³ Nell'introduzione alla sua nuova edizione delle varie versioni del *De libris propriis*, l'autore si domanda se l'incontro di Cardano con l'Inquisizione non abbia forse potuto mutare l'atteggiamento del filosofo milanese nei confronti di scrittura e lettori. «The very enterprise of writing autobiobibliography», sottolinea Maclean a proposito del bisogno sempre presente in Cardano di scrivere su di sé in riferimento ai propri libri, e sui propri libri in riferimento a sé, «may seem to presuppose that books should be accessible to all, and one consequence of

12. G. CARDANO, *De sapientia*, in *Opera omnia*, Lugduni, sumptibus Ioannis Antonii Huguetan & Marci Antonii Ravaud, 1663, I, p. 510b. E mentre Luciano nell'*Icaromenippus* (13-14), e con lui Rabelais, sbeffeggia Empedocle facendolo atterrare sulla luna scagliatovi dai vapori dell'Etna, Cardano senz'alcuna ironia bolla Empedocle di esibizionismo intellettuale.

13. I. MACLEAN, *De libris propriis. Cardano and his publishers*, in *Girolamo Cardano. Philosoph, Naturforscher, Arzt*, a cura di E. Kessler, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994, pp. 309-338; IDEM, *Interpreting the De libris propriis*, in *Girolamo Cardano, le opere, le fonti, la vita*, cit., pp. 13-33.

the technology of printing and the circulation of books was the emergence of an unforeseen reader».¹⁴ L'osservazione arriva a proposito: le innovazioni tipografiche e il conseguente emergere di un nuovo tipo di lettore, il 'lettore imprevisto' di cui parla Maclean, rappresentano delle variabili da cui non si può prescindere quando si affrontano i temi della dissimulazione, scrittura e persecuzione in Cardano. Si potrebbe perfino dire che il saggio bio-bibliografico rappresenti per Cardano una risposta al bisogno sempre presente di proteggersi dagli attacchi dei nemici, una vera e propria forma di autodifesa preventiva. Nell'introduzione, Maclean si sofferma con acume e finezza sul modo di scrivere e pubblicare di Cardano (immancabilmente soggetto a ripetute revisioni), sulla difficoltà del suo latino, sulla psicologia della lettura, sulla pratica dell'auto-interpretazione. La scrittura cardaniana riflette il pensiero dell'autore: espressione e teoresi sono legati da un rapporto inscindibile (un'ulteriore manifestazione della sua incorreggibile sincerità). Nel *De libris propriis* del 1557 auspica un modo di scrivere che dica il vero e non mostri risentimento.¹⁵

Nell'analizzare le idee cardaniane in materia di commento ed ermeneutica, Maclean azzarda un paragone, che è indubbiamente assai rivelatore, tra i principi ermeneutici di Cardano e quelli di Pascal. L'uno scrive, in *De libris propriis*, «si uni illi non omnia convenient, scias te nondum mentem auctoris assecutum», l'altro, nelle *Pensées*, che «tout auteur a un sens auquel tous le passages contraires s'accordent, ou il n'a point de sens du tout».¹⁶ L'*intentio auctoris*, trasparente a se stessa, impregna di sé ogni parte del testo. Si tratta di un principio ermeneutico che potremmo definire della totalità di senso, in base al quale il significato si riverbera fino all'ultimo particolare secondario, che in una tale prospettiva è solo apparentemente secondario. Come Leo Strauss, l'autore che meglio di ogni altro ha contribuito a chiarire le dinamiche della scrittura obliqua in tempi di persecuzione, ebbe a scrivere a proposito di Machiavelli, «the perfect book or speech obeys in every respect the pure and merciless laws of what has been called logographic necessity. The perfect speech contains nothing slipshod; in it there are no loose threads; it contains no word that has been picked up at random; it is not marred by errors due to faulty memory or to any other kind of carelessness».¹⁷ Come per lo storico del pensiero libertino, l'*intenzione* dell'autore è intelligibile e può essere divinata al di là delle sue manifestazioni esteriori (comportamento, parole e scritti). Diversamente dalla tecnica impressionista e ammiccante di Pintard, però, l'approccio straussiano al testo presuppone una coerenza e una corrispondenza quasi geometriche tra le parti e il tutto. Le intenzioni di Machiavelli sono cattive, e l'autore non lo nasconde. Ogni singola parola del *Principe* e dei *Discorsi* sta lì a dimostrarlo.

Ora, si dirà, come possiamo pretendere che una tale 'necessità logografica'

14. I. MACLEAN, *Introduction* to G. CARDANO, *De libris propriis*, p. 39.

15. G. CARDANO, *De libris propriis*, p. 170.

16. Citati da Maclean in G. CARDANO, *De libris propriis*, p. 33.

17. L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1958, p. 121.

(per riprendere di nuovo l'espressione di Strauss), o una siffatta inflessibile corrispondenza della totalità dell'opera con la mente dell'autore, possa applicarsi all'opera di Cardano, in cui tutto sembra essere invece travolto dalle tendenze centrifughe delle digressioni, dall'inarrestabile crescita entropica della *farrago*, dalle pretese egemoniche accampate da dettagli minimi e particolari secondari? Si possono davvero conciliare i *minima*, la *farrago* e le *digressiones*, tratti inconfondibili della scrittura cardaniana, con la compattezza dell'idea, il fondamento quasi platonico sotteso alla totalità di senso? La soluzione risiede nella metafisica di Cardano, ed è questo un punto che va sottolineato con la dovuta enfasi. Se si ignorano (o non si prendono sul serio) i fondamenti metafisici del pensiero cardaniano (che in fondo equivale a dire, in accordo con il quadro tradizionale della storia della filosofia, che Cardano non fu filosofo), il nesso inscindibile tra scrittura, apparenza e onestà intellettuale viene perso di vista a favore di un'esaltazione unilaterale del contraddittorio, del congetturale e del transitorio. Tali fondamenti metafisici, a cui la speculazione di Cardano fa incessantemente riferimento, sono la possibilità per la mente umana di una mediazione tra infinito e unità (o monade) operata tramite i concetti di *ordo* e *numerus*, la produzione di senso come il risultato di una potenza conoscitiva incomensurabile con la soggettività umana (sia essa il *genius*, o *numen*, o la stessa *mens* divina), la divinazione intuitiva come base della divinazione inferenziale e congetturale, la dialettica tra la memoria universale dell'essere e l'oblio di sé come accesso privilegiato all'essere, e soprattutto la teoria dell'immortalità dell'anima, punto nevralgico della riflessione cardaniana, che non può in nessun modo essere liquidata come stratagemma retorico o specchio per allodole. Ad alcuni ciò sembrerà quasi blasfemo, ma è giusto dire che Cardano sostiene una teoria 'forte' del *logos*, e se alla completezza del sistema non è mai arrivato, al sistema ha comunque teso per tutta la vita, come testimoniano più che eloquentemente i continui tentativi di ordinare le sue conoscenze. Non vedrei, quindi, come nota Maclean, una sorta di irrisolto e quasi inspiegabile contrasto tra il latente platonismo e l'epistemologia del fallibilismo congetturale, e più in generale il paradosso «of the eternal world of thought which at the same time is ever-expanding and changing».¹⁸ Ciò che a Maclean appare come un'associazione *strange* e *uncomfortable* tra due poli irreconciliabili è invece il tratto distintivo della speculazione cardaniana. La labilità del soggetto umano e della sua coscienza e la dispersione nel molteplice richiedono un'unità e totalità di senso verso cui convergere. Più che ad aristotelismi padovani o criptici averroismi, si dovrebbe far attenzione al plotinismo di Cardano, essendo Plotino autore non a caso a lui caro e da lui letto con attenzione. Ed in ogni caso, storicamente parlando, una concezione platonica dell'identità e della memoria, da Agostino a Proust, non è mai stata d'impaccio ad una introspezione intesa come riconfigurazione e ampliamento incessante dei confini instabili dell'ego. È proprio perché è l'ego ad essere fallibile che si può volgere lo sguardo alla totalità

18. I. MACLEAN, *Introduction*, pp. 30, 34, 37, 38.

del senso con minor imbarazzo e difficoltà. La precarietà del soggetto riconferma la totalità del senso.

«Eruditus vir dicitur, qui Encyclopediam absolvit».¹⁹ Si diceva, appunto, della tensione al sistema come tendenza ineludibile della ricerca cardaniana. La labilità del soggetto trova riscontro nell'infinità dell'oggetto. Nella metafisica di Cardano soggetto e oggetto si definiscono a vicenda. Il problema di padroneggiare un'enorme massa di dati in continua crescita (conoscenze geografiche, innovazioni tecnologiche, stampa di libri), di organizzarle in modo tale che il sistema di recupero delle informazioni possa essere rapido ed efficace, che delle conoscenze importanti non vadano smarrite, sommerse da dettagli inessenziali, e che quindi la conoscenza si trasformi in un'impresa utile, è alla base del progetto enciclopedico cardaniano, incentrato *a parte subiecti* sulla capacità di giudizio (*subtilitas*), e *a parte obiecti* sulla diversità (*varietas*). La *subtilitas* è la facoltà di giudizio incaricata di far luce su concetti o sensazioni di difficile comprensione; la *varietas* è la diversità che contraddistingue la realtà effimera del mondo terreno in ogni suo aspetto. Solo un giudizio acuto comprende la diversità (e anche da questo punto di vista si capisce perché la *subtilitas* e la *varietas* cardaniane siano così diverse dalla *subtilité* e *variété* dei libertini, per i quali la sottigliezza del giudizio serve a mettere in evidenza in tutto il loro relativismo la varietà di opinioni e costume). Per Cardano la struttura enciclopedica è l'*ordo* e il *numerus* che mediano l'infinità dell'oggetto, come la *mens* è il tramite che media l'infinità del soggetto divino. Di nuovo: potrà sembrare ironico che uno dei primi autori a riconoscere il problema di come organizzare un eccesso di informazioni abbia poi lasciato ai posteri un'opera che sembra ingovernabile, di difficile presa, sempre viva e straripante di conoscenze. Lavoro arduo per i curatori delle opere di Cardano, che vanno per questo ancor più ammirati per il loro coraggio e passione intellettuale. Oltre che della già citata edizione del *De libris propriis* a cura di Maclean, il Progetto Cardano con sede a Milano («Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno») e sotto la direzione di Guido Canziani e Marialuisa Baldi, può ora fregiarsi di un altro ragguardevole successo, una nuova edizione di una delle più fortunate quanto complesse opere di Cardano: il *De subtilitate*. Elio Nenci è l'autore della notevole edizione del *De subtilitate* in due tomi, di cui sono apparsi ora i primi sette libri.²⁰ Il volume, oltre che per l'attenta collazione delle stampe del 1550, 1554, 1560, si segnala per un consistente apparato di note di commento. In particolare, il curatore è riuscito nel compito certamente non facile di rendere accessibile al lettore, in un modo visivamente immediato, la stratificazione dell'opera e le sue riscritture. L'edizione di Nenci contribuirà di certo a dissipare un altro dei luoghi comuni della storiografia cardaniana, vale a dire, il considerare il *De subtilitate* come un'opera principalmente di divulgazione e filosoficamente non troppo impegnativa.

19. G. CARDANO, *De sapientia*, in *Opera omnia*, I, p. 526a.

20. G. CARDANO, *De subtilitate*. Libri I-VII, Tomo I, a cura di E. Nenci, Milano, Angeli, 2004.

GIANNI PAGANINI

UNA TRACCIA DELLA *METAPHYSICA* DI CAMPANELLA NE LA *VÉRITÉ DES SCIENCES* DI MERSENNE

BENCHÉ sia stata pubblicata soltanto nel 1638, la *Metaphysica* ebbe una lunghissima gestazione che accompagnò quasi tutta la vita di Campanella:¹ alla prima redazione in italiano (1602) fece seguito una seconda stesura in latino (1609), prontamente sequestrata l'anno successivo per ordine del Nunzio di Napoli; di qui una nuova scrittura, completata all'inizio del 1611, ma ritenuta dall'autore insoddisfacente, per giungere poi alla quarta stesura quasi definitiva in sedici libri e tre parti, già preparata per la stampa nel 1624. Anche la storia della pubblicazione fu però una lunga odissea. Fallito un primo tentativo di edizione a Lione, Campanella riprese tra mano il testo e vi apportò nuove modifiche sdoppiando gli ultimi due libri. Solo nel 1633 la Sorbona approvava le opere del filosofo e otteneva nel giugno dell'anno successivo l'*imprimatur*, a cui però si diede di fatto corso solo tra il giugno 1637 e il 1638, a Parigi, grazie al finanziamento di Claude de Bullion, consigliere segreto del re di Francia. Se si guarda alle date di composizione, appare dunque chiaro che il libro I della *Metaphysica*, tutto dedicato ad esaminare e a risolvere le obiezioni dello scetticismo,² si inseriva pienamente nel *revival* di questo movimento che caratterizzò la prima metà del Seicento; anzi lo Stilese ne anticipava in qualche misura la moda, precedendo nel tempo molte delle opere su cui si imperniò la ripresa pirroniana: il primo libro delle *Exercitationes paradoxicae* di Gassendi fu pubblicato solo nel 1624, mentre tra il '24 e il '25 furono edite in rapida successione le opere antiscettiche di Mersenne: *L'Impiété des Déistes, Athées et Libertins de ce temps* e *La Vérité des sciences. Contre les Septiques ou Pyrrhoniens*. I *Quatre dialogues faits à l'imitation des anciens* di Orasius Tubero (pseudonimo di La Mothe Le Vayer) videro la luce nel 1630, l'anno successivo i *Cinq autres dialogues*, mentre il *Discours* di Descartes (con la sua importante parte antiscettica) è del 1637 (le *Meditationes* del '41). Malgrado tutta la sua precocità, si deve dire però che la *Metaphysica* scontò un duplice ritardo rispetto a questa temperie imbevuta di temi scettici. Un primo *décalage* si deve alla specifica coloritura non pirroniana che caratterizza i temi scettici contenuti nel libro I: Campanella sembra ignorare nella sostanza gli argomenti di Sesto Empirico già riportati alla luce dalle *editiones principes* del 1562 e '69, a cura di Gentian Hervet e Henricus Stephanus, e divulgati al grande pubblico da Montaigne. Una seconda ragione di ritardo si deve al fatto che al momento della pubblicazione, nel 1638, la *Metaphysica* sembrò completamente fuori moda rispetto al nuovo clima filosofico instaurato

1. Cfr. G. ERNST, *Tommaso Campanella. Il libro e il corpo della natura*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 244 sgg.; J. M. HEADLEY, *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

2. Per un'analisi di questo libro sia consentito rinviare alla mia voce: «Scetticismo», redatta per l'*Enciclopedia Bruniana e Campanelliana* e in corso di pubblicazione.

dalla 'rivoluzione' cartesiana. Com'è noto, Descartes, scrivendo a Mersenne, rifiutò di leggere l'opera recentemente comparsa, esprimendo un giudizio assai negativo sulla filosofia dello Stilese.³ Non sorprende dunque che fra tutte le sue grandi opere proprio la *Metaphysica* abbia avuto l'accoglienza più fredda, al limite dell'indifferenza, e ciò paradossalmente anche nell'ambiente francese che tanta attenzione aveva dedicato al tema dello scetticismo inteso, come in Campanella, quale propedeutica alla rifondazione del sapere su basi solide perché indubitabili. Si ha una riprova di questa disaffezione anche sul versante opposto, quello 'libertino' e anticartesiano. Ad esempio, un autore clandestino come l'anonimo del *Theophrastus redivivus*, che pure mostrava di ignorare Descartes e di apprezzare invece il Campanella più sensista ed eterodosso, citava ancora alle metà del '600 da scritti come l' *Atheismus triumphatus* (che leggeva però alla rovescia, quasi come un 'trionfo' delle tesi atee), dal *De Gentilismo*, ma mai menziona la *Metaphysica*.

Sul versante dell'apologetica e dello scetticismo 'costruttivo' una conferma a questo clima di silenzio o di estraneità sembra venire anche dalla testimonianza di Marin Mersenne. Benché avesse apprezzato l'*Apologia pro Galileo*, non esitando a mettere lo scienziato pisano e il monaco calabrese quasi sullo stesso piano (con la speranza che entrambi potessero stabilirsi in Francia e ivi godere finalmente della *libertas gallica*),⁴ il Minimo riservò tuttavia un'accoglienza assai tiepida al grande trattato di Campanella: ne salutò è vero la pubblicazione, ammirando la «grandeur» dello spirito campanelliano, ma non volle entrare in una vera discussione filosofica del libro.⁵ Il caso di Mersenne appare in

3. Descartes a Mersenne, 15 novembre 1638 (AT II, p. 436); vedi anche la lettera a Huygens, 9 marzo 1638, AT II, p. 48. Cfr. M.-P. LERNER, *Tommaso Campanella en France au XVII^e siècle*, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 64-65, 129.

4. Mersenne a Galilei, 27 novembre 1637 (*Correspondance du P. Marin Mersenne*, publiée par P. Tannery, t. VI, lettera n. 633, p. 340). Gli invia il *Discours* di Descartes e scrive: «Utinam nostra te Gallia, quemadmodum R.P. Campanellam, teneret, ut duobus summis viris eodem saeculo eodemque loco frueremur, et eâ esses libertate qua Gallos esse contingit». Dopo aver ricevuto i *Medicinalium libri* (Paris 1635), Mersenne ritorna con tono di rimpianto (Galilei nel frattempo era morto) sul dittico ideale dei due grandi italiani: «Et si nous avions encore le S^r Galilee, j'aurois perdu l'envie d'aller en Italie dont nous aurions les deux plus grands hommes à mon advis». Di Campanella dice: «cet excellent homme a un grand entendement et une heureuse imagination» (Mersenne a Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, 25 maggio 1635, *Correspondance*, cit., t. V, pp. 213-214).

5. Mersenne a André Rivet, 25 marzo 1637 (*Correspondance*, cit., t. VI, p. 227). Evoca il *De Praedestinatione* [...] *Cento Thomisticus* (Paris, 1636) e prosegue: «le compilateur [Campanella] est en effet bien barbare en ses discours et puisqu'il fait profession d'estre si grand raisonneur, j'eusse mieux aymé qu'il nous eust apporté des seuls raisonnemens sans tant de lambeaux et de repetitions. Lorsque sa *Metaphysique* sera imprimée où sont les principes et les fondamens de toute sa philosophie et de ses imaginations, nous jugerons plus aysement de la grandeur de son esprit. Il a fait imprimer icy son *De sensu rerum* avec une apologie laquelle je n'ay pas encore leu». Avendolo incontrato nel 1635, Mersenne aveva capito «qu'il ne nous apprendra rien dans les sciences» (Mersenne a Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, 23 maggio 1635, in *Correspondance* cit., t. V, p. 209). Sull'atteggiamento di Mersenne verso la filosofia di Campanella, si veda: LERNER, *op. cit.*, pp. 13-29 e *passim*; R. LENOBLE, *Mersenne ou la naissance du méca-*

realtà alquanto singolare, giacché proprio il Minimo aveva avuto modo di seguire da lontano la lunga e complessa gestazione della *Metaphysica*, come attesta una lettera dello stesso Campanella che nel 1624 rivela di aver appreso con gioia e stupore dal suo patrono, il conte di Castelvillano, che un padre dell'ordine di San Francesco di Paola si era incaricato di far pubblicare la *Metaphysica* in Francia, essendo l'impresa impossibile in Italia a causa delle opposizioni delle autorità ecclesiastiche. La lettera di Campanella a Mersenne trabocca di gratitudine e tradisce l'entusiasmo dell'autore che credeva di aver trovato finalmente un aiuto contro i continui ostacoli frappostigli dalla censura ecclesiastica. Lo Stilese promette anzi l'invio in tempi rapidi di una versione «più corretta» della prima parte, oltre che della seconda e terza.⁶ Secondo Lerner, per quanto temporaneo, l'interesse di Mersenne per la *Metaphysica* «a de quoi étonner»,⁷ tenuto conto che proprio l'anno precedente, pubblicando le *Quaestiones in Genesim*, il Minimo aveva attaccato polemicamente il pansensismo campanelliano e la cosmologia telesiana su cui esso si basava. Peraltro, questo chiaro dissenso non aveva impedito al frate di integrare la prefazione e i «paralipomena» con apprezzamenti assai positivi verso l'*Apologia*, edita nel 1622 e di cui era venuto a conoscenza durante la composizione delle *Quaestiones*. Appare dunque assai pertinente il giudizio conclusivo di Lerner: «Et c'est peut-être à la qualité de son manifeste en faveur de Galilée, effaçant en partie l'impression négative provoquée par le *De sensu rerum*, que Campanella a dû d'intéresser temporairement à sa *Metaphysica* un Mersenne qui gardera une bonne part de ses préventions contre lui».⁸

Lerner (al quale si deve la ricerca più completa sulla presenza di Campanella nella Francia del '600) ha espresso una certa meraviglia per l'eco quasi nulla suscitata dai contenuti della *Metaphysica* in Mersenne. Aggiungiamo noi: questo fatto è tanto più sorprendente in quanto l'analisi testuale che ci accingiamo a compiere dimostrerà senza ombra di dubbio che già nell'opera del '25 *La Vérité des sciences* Mersenne (che aveva nel frattempo ricevuto la stesura pronta nel '24) non aveva esitato a copiare quasi alla lettera, naturalmente traducendole in francese, alcune delle argomentazioni scettiche sviluppate da Campanella nel primo libro della *Metaphysica*. Si tratta della «dubitatio II», il cui titolo, come sempre assai descrittivo, così recita: «Quod neque minimam partem rerum, quam putamus scire, sciamus; ex eo quod oportet infinita scire, et corruptibilia, quae non sunt scibilia; ad hoc quod sciamus aliquid; quod est impossibile. Item scire per universale Aristotelicum, aut Platonicum non dari proprie, sed per simile et minus notum, et imperfecte, et a longe. Quod non est sapere. Item, neque unum individuum eorum, ex quibus universale venamur, posse cognosci, si

nisme, Paris, Vrin, 1971², pp. 41-43, 153-157 e *passim*. Campanella è del tutto assente dallo studio, pur utile, di P. DEAR, *Mersenne and the Learning of the Schools*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1988.

6. Campanella a Mersenne, 20 settembre 1624 (*Lettere* 2, n. 12, pp. 75-76).

7. LERNER, *op. cit.*, p. 19.

8. Ivi, p. 26

infinita ad ipsum pertinentia ignorantur. Neque, ut putat Arist., posse ad propositiones immediatas deveniri: neque ad praedicata essentialia, neque ad causas primas certasque in omni genere rerum, et causarum».⁹ Facendo valere il principio che «gli universali non esistono se non nei particolari», lo scettico attacca la tesi aristotelica degli universali come essenze ottenute per induzione sommaria e nega che su quella base si possa costruire una «scienza reale», il cui modello dovrebbe invece essere rintracciato nella conoscenza divina che attinge tutti i particolari. Questo limite vale non solo *extensive*, ma anche *intensive*: neppure un fatto o un ente isolato potrebbe essere realmente conosciuto senza coglierne i nessi con tutto il resto dell'universo. È a questo punto e dopo aver evocato i casi degli uomini «astomi» e «acefali» (quasi a smentire le induzioni aristoteliche circa la definizione della natura umana) che Campanella introduce una lunga e assai efficace esemplificazione: perfino la conoscenza del più semplice pezzo di carta implicherebbe un processo interminabile, tale da diramarsi a una serie infinita di dettagli (la natura del materiale, la sua composizione, l'origine, la forma ecc.), di cause (dal terreno all'artefice, dal mondo a Dio), di condizioni (fisiche, meteorologiche, astronomiche, astrologiche, perfino cabalistiche). Il risultato è disperante, almeno per i sostenitori della «scientia» aristotelica: «Se si ignorano queste cose non si conosce nulla in verità, poiché ogni cosa è una piccola parte [particula] del mondo».¹⁰

Un semplice confronto permette di accertare che nel secondo capitolo de *La Vérité* il personaggio di «le Septique» o «Pyrrhonien» riprende tutta una serie di concetti campanelliani, a partire dalla metafora (sovente impiegata dallo Stilese) del verme nel formaggio: «car ce que nous voyons n'est que comme un point au respect de toute la terre, sur laquelle nous vivons comme de pauvres petits vermisseeaus»;¹¹ «sicut nec vermis scit totum caseum: nec eius quidditatem, nec situm in mundo» etc.¹² L'idea che non conosciamo altro che «la surface et la couleur des choses», mentre ignoriamo «la substance» o «l'essence» era del resto al centro della dubitatio I di Campanella.¹³ La polemica contro l'universale aristotelico costituisce parte integrante del discorso del «Pyrrhonien» di Mersenne come dello scettico di Campanella, ma quel che più sorprende è il fatto che il primo abbia ripreso dal secondo (senza dirlo, anzi Campanella non è mai nominato in questo contesto)¹⁴ non solo la sostanza e la sequenza del ragionamento, ma anche

9. Cito dalla recente edizione del testo latino, con trad. italiana a fronte, a cura di P. Ponzio: *Metafisica (Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum iuxta propria dogmata)*, liber I, Bari, Levante Editore, 1994, p. 52.

10. Ivi, p. 64. L'esempio della carta è a pp. 56-66.

11. M. MERSENNE, *La Vérité des sciences. Contre les septiques ou Pyrrhoniens*, Paris, Toussaint du Bray, 1625 (rist. anast. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1969), p. 8.

12. *Metaphysica*, p. 66.

13. Ivi, pp. 46-48 ad es., ma il concetto è ricorrente in tutto il lib. I.

14. Non ho fatto un controllo capillare, ma mi pare che una sola volta Mersenne nomini lo Stilese nella *Vérité*, per contestare che vi sia un solo senso, il tatto, attivo in tutti gli altri sensi (vedi *Vérité*, p. 191).

la stessa *formulazione letterale*, gli esempi, i dettagli, i casi concreti, sia pure con qualche adattamento di circostanza. Così, mentre lo Stilese si chiedeva come si potesse conoscere Roma senza sapere delle «mura, le case, i cittadini, il senato, i principi, il regime politico», Mersenne fa analoghe considerazioni su Parigi, «ses murailles, ses Louvres, ses logis, et son gouvernement»,¹⁵ dimostrando così che anche per la conoscenza del singolo «il fauldroit passer jusques à l'infy». ¹⁶ E di seguito, per quasi cinque pagine,¹⁷ Mersenne copia alla lettera le lunghe e minute esemplificazioni di Campanella a proposito della conoscenza del foglio di carta, con la variante che il foglio della *Metaphysica* è fabbricato a Pizzone, quello mersenniano invece a Venezia! Altre varianti più significative, oltre ad una maggiore concisione del francese, riguardano alcune eloquenti omissioni: il Minimo traslascia il rapido inciso con cui nella *Metaphysica* si era fatto riferimento alla dottrina delle primalità (Potenza, Sapienza, Amore), forse ritenendola troppo astrusa, mentre vengono omessi altri più audaci interrogativi sulla corporeità di Dio e sulla sua possibile identità con il mondo.¹⁸

La risposta del 'filosofo cristiano' ai dubbi dello scettico aprirà la via, in Mersenne, a quella che Popkin ha chiamato «una versione pragmatica della teoria aristotelica riguardante le condizioni più idonee a conseguire la conoscenza empirica ed intellettuale». ¹⁹ La soluzione campanelliana, com'è noto, andava ben al di là di questo orizzonte 'positivo', una sorta di compromesso tra la gnoseologia aristotelica e le esigenze delle nuove scienze meccaniche, né Mersenne mostrerà di condividere questo ambizioso progetto di rifondazione del sapere metafisico attraverso la dottrina delle primalità. Inoltre, con i suoi precisi ed estesi riferimenti alle tropologie raccolte da Sesto Empirico, Mersenne enterà maggiormente in sintonia con gli apporti del filone propriamente pirroniano, che rimase invece ignoto o negletto nell'opera del filosofo calabrese. Malgrado tutte queste differenze di impianto, il «filosofo cristiano» di Mersenne, pur negando che sia vero che non si sa nulla, concederà tuttavia allo scettico almeno il merito di aver mostrato «contre l'Aristote [...] que nous ne sçauons pas les dernieres differences de indiuidus, et des especes» – cioè riferirà alla lettera quel che lo scettico delle *dubitaciones* di Campanella aveva evidenziato in proprio, riferendolo però agli aristotelici: «ipsi Peripatetici omnes

15. *Metaphysica*, p. 52; *Vérité*, p. 10.

16. *Vérité*, p. 9.

17. *Vérité*, pp. 11-14

18. Ecco le due frasi omesse da Mersenne: «Similiter de Idea, et voluntate, et de anima eius, et Anima mundum regente et de principiis, Potentia, sapientia, et Amore [...]». «Et utrum Deus sit corporeus, an pars Mundi, aut extra Mundum? Et quo fato motus est ad Mundi fabricam? Et cur non ante; et utrum ad aeterno vel a tempore?» (*Metaphysica*, p. 64).

19. R. H. POPKIN, *The History of Scepticism. From Savonarola to Bayle*, Third revised and expanded edition, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 116 (sia consentito rinviare anche al mio: *Scepsi moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Cosenza, 1991, pp. 45-54).

canunt, *ultimas differentias esse ignotas*».²⁰ E parimenti la soluzione 'pragmatica' invocata dal Mínimo, di una scienza commisurata alle utilità della vita umana se non alla verità della sostanza,²¹ non era certo molto lontana da alcune delle considerazioni più 'realistiche' evocate dagli scettici del primo libro campanelliano, i quali ribadivano continuamente il carattere di «modica sapientia», ma efficace, «scientia ex parte et imperfecta», ma costruttiva, che riveste il sapere umano.²²

Alla luce di queste singolari 'coincidenze' non si può non condividere, si deve anzi amplificare il senso di meraviglia che Lerner esprime in una nota del suo studio: «Dans une lettre à A. Rivet du 25 mars 1637 où il évoque la parution prochaine de la *Métaphysique* de Campanella, Mersenne ne souffle mot de la partie de cette oeuvre qu'il aurait eu en main treize ans plus tôt»²³ – e, aggiungiamo noi, proprio quell'opera che aveva utilizzato, senza dichiararlo, nella stesura della parte 'scettica' della sua *Vérité des sciences* pubblicata l'anno seguente. Alla luce di questo fatto, mai confessato e anzi accuratamente celato, non si dovrebbe forse rivedere il giudizio troppo drastico di Lenoble,²⁴ che si compiaceva di sottolineare l'apparente arcaismo di Campanella rispetto ai meccanicisti parigini? Perfino agli occhi di uno come Mersenne, che di quegli ambienti era il più fervido sostenitore, lo Stilese non appariva soltanto come il naturalista sostenitore del sensismo e dell'animazione universale, ma anche come il portatore di argomenti scettici talmente interessanti da essere ripresi in proprio in un manifesto della «nuova filosofia» come la *Vérité des sciences*.

20. *Vérité*, p. 14; *Metaphysica*, p. 70.

21. Vedi ad es. *Vérité*, pp. 14-15: «c'est donc assez pour auoir la science de quelque chose, de sçauoir ses effets, ses operations, et son vsage, par lesquels nous la distinguons de tout autre indiuidu, ou d'auec les autres especes: nous ne voulons pas nous attribuer vne science plus grande, ny plus particuliere que celle-là».

22. Sono tantissimi i passi della *Metaphysica* lib. 1 che si potrebbero citare. Ne bastino due: p. 406: «Est ergo nihil scientia humana in comparatione, sed aliquid in se, quia quantum vitae sufficit humanae»; p. 412: «Caetera argumenta, quae ostendunt neque unum singulare sciri posse, bene concludunt de scientia completa, et perfecta, et totali, sed non de ex parte, et imperfecta».

23. LERNER, *op. cit.*, p. 19, n. 18. Per il testo della lettera vedi *supra*, nota 5.

24. LENOBLE, *op. cit.*, p. 42: «S'il [Campanella] a défendu Galilée, c'est par haine de la Scolastique, mais il n'a rien compris de la vraie philosophie, et son Naturalisme reste tributaire d'une forme de pensée définitivement périmée». E p. 43: «La naïveté traditionnelle du peuple et des Grands peut encore s'y [la philosophie de Campanella] laisser prendre, les savants s'écartent de ces rêveries».

APPENDICE

Campanella, *Metaphysica*, lib. I, cap. I, art. II (= Dubitatio II)

Item posito quod pauca singularia facere universale possint, tamen videtur adhuc neque singulare unum praenosci posse. Oportet enim scire si cognoscenda est haec charta, in qua scribo, ex qua materia, ex qua forma, et quomodo, et a quo artefice est formata, et ubi, et quando, et propter quid. Ex quibus neque unum licebit scire, si enim chartae solam materiam quaerimus. Dicamus quid sit linum in panno inveterato, contuso a Fabro Carthario in oppido Pizzoni, gratia scribendi in eo. Tunc, inquam, quod Atomi sunt in hac charta, et quot linei flocculi, et quomodo conglutinati sunt alij cum aliis, quibus nodis, intersectionibus, flexuris, texturis, respectibus, et quis cum quo.

(pp. 56-58)

Rursus, de dispositione terrae ad lini productionem, sub quibus constellationibus, et quomodo hae constellationes et dispositiones successerunt aliis, et illis aliae usque ad principium mundi, et ad Deum: et cur Deus potius in hac terra praedestinavit linum nasci [...] et quot formis fuerit formata materia haec chartae antequam susciperet istam, et quem ordinem habuerint et successionem fatalem et qui sensus, opiniones, rationes, et occasiones praecesserint ad initio hucusque ad hanc huius chartae compositionem.

(p. 58)

Deinde de Artifice similiter quaero, quis est, quomodo vocatur; qua rerum serie contigit illi tale nomen, cur hanc chartam fecit.

Si respondes, vocatur Franciscus filius Marci [...]. Sed haec non declarant

Mersenne, *Vérité des sciences*, livre I, chap. II

Je sçai que l'Aristote me respondroit que la cognoissance de quelque nombre d'individus est suffisante pour former une pensée universelle, veritable, et permanente; mais outre plusieurs raisons contraires que ie pourrois alleguer, ie nie qu'on cognoisse aucun individu, car bien que le papier, dans lequel nous escrivons, semble estre fort connu, neantmoins nous n'en avons pas la cognoissance par toutes ses causes: car si on nous demandoit qu'elle est sa matiere, sa forme, son artisan, le lieu, le pilon, l'eau, et tous les instrumens qui ont servi pour le faire, nous ne pourrions pas respondre: Que sera-ce donc si nous recherchons tous ses atomes, et comment toutes ses parties ons esté colées et coinjointes par ensemble.

(p. 11)

C'est trop peu de sçavoir qu'il a esté fait à Venise, et de drapeaus de lin, car il faudroit sçavoir ou a creu ce lin, et de quelle semence; sous quels astres; en quelle longitude, et latitude, durant quel temps; et pourquoy cette terre a plûtost esté destinée à porter du lin, que d'autres herbes; combien la matiere de ce lin a eu de formes depuis le commencement du monde; d'où est venue cette forme de papier; selon quelle idée elle a esté faite passant iusques à l'idée divine, et à toutes les causes; ce que Dieu, la nature, et l'art y ont contribué.

(pp. 11-12)

Comment s'appelle l'artisan, quelles sont toutes ses parties homogènes, & éterogènes, quelle est son ame, quand elle a esté infuse;

illum mihi perfecte secundum se, neque secundum hanc chartam; secundum se enim oportet nosse de partibus eius homogeneis, et etherogeneis. [...] Praeterea de ratione nominis. [...] Et hoc nomen qua ratione datum illi est et de priscis Franciscis, et significatis, et de fatali ordine dirigente voluntatem primi nominatoris ad hoc nomen, et cur alij eiusdem nominis non habent easdem qualitates, nec sunt Chartarii, et de Anagrammatismis, et Nomandia et Cabala huius nominis.

(pp. 62-64)

Tunc quaero, cur talem ordinem posuit Deus? quis movit eum ad faciendum haec omnia? ut daret locum talem huic homini inter haec omnia, et cur fecit Mundum et chartam. Utrum indigeat vel non, et si indiget honore, vel bonis externis, vel aliqua re, et charta ista? Aut fecit ex liberalitate? et cur quae sibi nihil opus sunt? sicut ostendat gloriam suam: cuinam? Non enim erat cui: neque enim nos formicis ostendimus, multominus ergo Deus creaturis, quae nihil sunt in conspectu eius; imo nec erant, ut eis ostenderet gloriam suam. [...]

Et cur tot mala reperiuntur, si ipse bonus est: vel si malus, cur fecit bona? [...]

quibus ignoratis profecto nulla res scitur: quoniam res omnis particula est Mundi. Si quis nescit has causas, et relationes, et successiones, et ordines, nihil de illa scit: ut si quis videret folium unius arboris, et numquam vidisset arbores, neque sciret quid sint, ille profecto ignoraret quid sit folium.

(p. 64)

Aristoteles respondet quod sufficit pervenire ad causas propinquas et princi-

pourquoy, comment, d'ou il a eu son nom, quels en sont les Anagrammes, tout ce qu'on en peut dire, par la cabale, et par l'onomantie; quel est son pere et ses autres parens, ce qui l'a porté à vouloir estre Papetier; pourquoy Dieu luy a donné ceste volonté?

(p. 12)

pourquoy Dieu s'est déterminé à vouloir que cet homme fist plustost du papier qu'une autre chose? pourquoy il n'a fait le monde auparavant? il l'a créé pour nous monstrier sa gloire, pourquoy ne monstrons-nous la nostre aus fournis?

pourquoy il y a tant de maus, puis qu'il est si bon? pourquoy il est plutôt Dieu qu'une autre chose.

Voylà tout ce qu'il faudroit sçavoir pour bien cognoistre un individu, car il est une parcelle du monde: de maniere que si on ne cognoît tout ce qui appartient au monde, vous n'avez point la science de ce papier, ny de quelque autre chose que ce soit: non plus que celuy là ne cognoit pas l'arbre qui n'a iamaïs veu qu'une de se feuilles.

(pp. 12-13)

C'est un plaisir de voir l'Aristote attaché à ses prochaines causes, et à ses

pales, quae sunt finitae, et scitu faciles,
et in scientiis ad propositiones imme-
diatas; sed inconsiderate loquitur.
(p. 66)

principes, pour établir et deffendre sa
science: car il ne cognoit non plus ses
prochains élemens, que les éloignez,
puis qu'il dispute quels ils sont avec
Pythagore, Platon, Democrite, et les
autres: d'où ie conclu que nous ne sça-
vons rien, ou si peu que rien.
(p. 13)

NICOLA PANICHI
MONTAIGNANA E BOÉTIANA

I.

MONTAIGNE *reste un philosophe profondément contemporain. Il ne se lit pas, il se pratique*. L'affermazione di Philippe Desan potrebbe fungere da palinsesto a ogni possibile approccio agli *Essais* in cui la *pratica* della filosofia montaignana si configuri come tassello ineludibile del manifesto programmatico di ogni metafisica/etica futura... *Ars vivendi*, formazione del giudizio e dei costumi, educazione permanente allo sguardo plurale e alla retorica dell'alterità, alla ragione «ospitale», la filosofia è, senza dubbio, per il bordolese, la migliore delle «*sciences humaines*» (II, 12, 365A, 559);¹ nella sua visione etica del mondo, completamente laicizzata, non ha niente da guadagnare confondendo i propri percorsi con la religione.² Montaigne chiama «*humanistes*» in I, 56, *Des prières* – capitolo che tenta di dimostrare, come l'*Apologie de Raymond Sebond*, che la ragione con la sua debolezza e la fede con la sua certezza possiedono sfere di giurisdizione completamente separate –, gli scrittori del «dire humain», in opposizione ai teologi che insegnano «la parola di Dio». Da questa ottica, fonda e legittima la pretesa di alcune opere di essere «purement humain[e]s et philosophiques, sans mélange de Théologie» (ivi, 504B, 322): filosofia e teologia devono restare separate e non hanno nulla da guadagnare mescolandosi. «Que la doctrine divine tient mieux son rang à part, comme Reine et dominatrice», senza essere apparentata «aux discours humains». «Le dire humain a ses formes plus basses » et ne se doit servir de la dignité, majesté, régence du parler divin. Je lui laisse pour moi dire *verbis indisciplinatis*, 'fortune', 'destinée', 'accident', 'heur et malheur', et 'les Dieux', et autres phrases, selon sa mode» (ivi, 505B, 323). Alcuni lamentano, incalza Montaigne, «qu'il se voit plus souvent cette faute, que les Théologiens écrivent trop humainement – que cette autre, que les humanistes écrivent trop peu théologiquement». Egli, al contrario, si è incamminato su una strada più ardua: invertirà il rapporto depotenziando la religione e arriverà alla conclusione che, senza la morale, la religione stessa è un'illusione. La religione da sola non può bastare: «Ruineuse instruction à toute police, et bien plus dommageable qu'ingénieuse et subtile, qui persuade aux peuples la religieuse créance suffire seule et sans les moeurs à contenter la divine justice» (III, 12, 418C, 1059). Pensiero umano, troppo umano.

La filosofia si attesta uno di quegli oggetti su cui la riflessione montaignana si esercita senza posa.³ La grande lezione del saggio *De l'institution des enfants* è che,

1. La doppia numerazione degli *Essais* rinvia, nell'ordine, all'edizione curata da André Tournon (*Présentation, établissement du texte, apparat critique et notes*), Paris, Imprimerie Nationale, 1998, 3 voll., e all'ed. Pierre Villey, Verdun-Léon Saulnier, Paris, PUF, 1965 (Quadrige, 1988, 3 voll.). Il corsivo è mio.

2. Cfr. H. GOUHIER, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1987, p. 15.

3. Lo attesta, tra l'altro, l'elevato numero di occorrenze. Secondo Roy E. Leake (*Concordance des Essais de Montaigne*, Genève, Droz, 1981, 2 voll.), *philosophe* (sost.): 71, *philosopher*: 11, *philosophes*: 57, *philosophie*: 117, *philosophique*: 15, *philosophiques*: 8.

scienza adatta a tutte le età, fanciullezza e vecchiaia, va insegnata, in quanto arte di vivere, anche ai bambini: non si può imparare a filosofare quando la vita è passata e ci si è ammalati prima di essere arrivati alla lezione di Aristotele sulla sifilide. Nella sua ricostruzione storico-ermeneutica Montaigne ne mette *en place marchande*, con forza, la funzione di «formatrice des jugements et des moeurs» e cerca di far comprendere come, proprio in virtù di tale prerogativa, la filosofia si renda lo strumento migliore per insegnare a liberarsi dai pregiudizi, dalle «cordes» di un intelletto falsamente onnipotente, dallo sguardo di talpa dell'identità intollerante e, al tempo stesso, nella direzione dell'autoderminazione del soggetto, la libertà del volere e la capacità di «prendre parti». L'accentuata curvatura pragmatica la rende non solo compatibile ma determinante l'ordine etico dei valori e identificabile con l'agire morale, *vraie et naïve philosophie*: «La liberté donc et gaillardise de ces esprits anciens produisait en la philosophie et sciences humaines plusieurs sectes d'opinion différentes, chacun entreprenant de juger et de choisir pour prendre parti» (II, 12, 365A, 559). Questo insegna la storia della filosofia antica: la capacità di scelta, l'etica della responsabilità, il «prendere partito», l'*engagement* nella libertà di giudizio e nella libertà del volere. Libertà del volere che è l'esatto contrario della libertà di potenza, della volontà «violente et tyrannique» (III, 10, 341B, 1008) caratterizzante la contemporaneità. La filosofia sotto i suoi occhi è una filosofia municipale, uniforme, muta, serva di precetti, sofismi e scuole, un *mélange d'anèries, fatras, tintamarre*, vuota chiacchera:

Mais à présent que les hommes vont tous un train – *qui certis quibusdam destinatisque sententiis adducti et consecrati sunt, ut etiam quae non probant cogantur defendere* – Et que nous recevons les arts par civile autorité et ordonnance, si que les écoles n'ont qu'un patron et pareille institution et discipline circonscrite, on ne regarde plus que les monnaies pèsent et valent, mais chacun à son tour les reçoit selon le prix que l'approbation commune et le cours leur donne: On ne plaide pas de l'aloi, mais de l'usage' ainsi se mettent également toutes choses (II, 12, 365C, 559).

Ora la responsabilità dell'agire rischia di scomparire in un secolo deresponsabilizzato (ripetendo Paolo, *Lettera ai Corinzi* I, 1: «Où est le sage? où est l'écrivain? où est le disputateur de ce siècle?»; (II, 12, 268A, 500), quando «la raison ne guide plus»; il rischio è lasciarsi portare dal vento. Montaigne, tuttavia, non cessa di precisare: «Ma philosophie est en action, en usage naturel et présent peu en fantaisie» (III, 5, 100B, 842). La filosofia è l'esatto opposto di quel che reputa il suo secolo, «un nom vain et fantastique, qui se trouve de nul usage et de nul prix, et par opinion et par effet» (I, 26, 276A, 160). Se «Nous sommes nés pour agir» (I, 20, 167A, 89), l'intellettuale deve impegnarsi non con il sangue ma con la penna: «c'est assez de tremper nos plumes en ancre, sans les tremper en sang» (III, 1, 41B, 802); deve abbandonare, come ogni uomo che voglia educare eticamente il suo sguardo, l'«utile» per l'«onesto».

L'esigenza stessa, avvertita da Montaigne, di una storia della filosofia (nel genere della 'storia delle sette') la cui compilazione affiderebbe volentieri a Lipsio o Turnèbe, per «ramasser en un registre les opinions de l'ancienne philosophie sur le sujet de *notre être*, et de *nos moeurs*», si iscrive non solo nella dire-

zione di un embrionale progetto di storiografia filosofica, ma va a completare l'aspirazione morale di una vita in cui parole e azioni coincidano, «dire» e «faire» non siano più «deux». Per avere valore, il «registre» dovrebbe di fatto rendersi in grado di giudicare «l'application de la vie des auteurs et sectateurs à leurs préceptes, ès accidents mémorables et exemplaires. Le bel ouvrage et utile que ce seroit!» (II, 12, 396-397B, 578). In ogni impresa morale dire e fare devono corrispondere, vita e azioni, teoria e prassi. La vita deve essere specchio dei ragionamenti (I, 26, 288C, 168). Non a caso sullo sfondo agisce il *Lachete* platonico.

La *vraie et naïve philosophie* è dibattito, conversazione, discussione, *more socratico*. È filosofia, *douteuse en substance*, continua ricerca: *scepsi* ma al tempo stesso approssimazione alla verità – «generosa ignoranza», «science [...] de l'inscience». Ora che «tout se met sans contredit», tutto si accetta senza discussione, la medicina è considerata alla stregua della matematica e tutto è ammesso e creduto senza presupposti: ciarlatanerie, incantesimi, fatture, comunicazione con gli spiriti dei defunti, pronostici, divisioni zodiacali, persino la ricerca *ridicule* della pietra filosofale. Il tono ironico montaignano non lascia via di scampo: la sapienza e la scienza contemporanee consistono nel sapere che il monte di Marte è situato in mezzo al triangolo della mano, quello di Venere nel pollice e di Mercurio nel mignolo e che quando la linea del cuore taglia il monte di Giove è segno di crudeltà... Ogni uomo che possieda questa scienza sarà accolto con stima e onore in ogni compagnia: *id genus omne*. E allo stesso modo si comporta nei confronti delle tre idee della metafisica, Dio, anima, mondo. Fa di Dio un suo compatriota. Di lui dice che è padre, buono e giusto, *per analogiam*; ma non fa altro che abbassare Dio all'umano e applicare la sua angusta misura a ciò che si può immaginare solo «inimmaginabile». Stesso destino per l'io e il mondo. Stesso destino di paperi e gru. Ma il compito di ogni uomo che voglia sfuggire al destino tragico della *nécessité de l'humaine condition* è di cercare di riannodare i vincoli della sua salvezza/salute che si indentifica con quella della comunità per la quale configurare un orizzonte di speranza: amicizia, etica sociale, pace, tolleranza, pluralismo, alla luce di un sano antiprovidenzialismo storico e di una rinnovata palingsesi dello sguardo sull'altro e dell'altro.

Ciò richiede a Montaigne di riportare la sua riflessione su un tipo preciso di vincolo, l'*engagement*:⁴ «Je suis de cet avis, que la plus honorable vacation est de servir au public et être utile à beaucoup» (III, 9, 259B, 952). Non è forse l'insegnamento della «philosophie politique»? Considerare «la cause en commun», cioè, «l'intérêt de tous et de l'état», invece della «passion particulière» e «au-delà de la justice et de la raison publique» (III, 10, 348C, 1012). *L'uomo dabbene è comunque un «homme mêlé»* (ivi, 310B, 986). «On peut regretter les meilleurs temps' mais non pas fuir aux présents» (ivi, 322B, 994). L'«irrésolution», il non prendere partito, cioè «[B] de se tenir chancelant et métis' de tenir son affection immobile et sans inclination aux troubles de son pays, et en une division publique, je ne le trouve

4. Per lo svolgimento compiuto di queste tematiche, che aprono nuove prospettive sul pensiero etico-politico di Montaigne, rinvio a N. PANICHI, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004.

ni beau ni honnête» (III, 1, 25-26, 793). Se egli, talvolta, ama «la vie privée», lo fa «par mon choix [...] non par disconvenance à la vie publique, qui est à l'aventure selon ma complexion. J'en sers plus gaiement mon prince, parce que c'est par libre élection de mon jugement et de ma raison, sans obligation particulière Et que je ne suis pas rejeté ni contraint pour être irrecevable à tout autre parti, et mal voulu» (III, 9, 313B, 988). Non solo:

[B] Qui [...] sait les devoirs et les exerce [...] trouve dans son rôle qu'il doit appliquer à soi l'usage des autres hommes, et du monde Et pour ce faire, contribuer à la société publique les devoirs et offices qui le touchent. [C] Qui ne vit aucunement à autrui, ne vit guère à soi. *Qui sibi amicus est scito hunc amicum omnibus esse* [Seneca, *Ep.*, VI]. [B] La principale charge que nous ayons, c'est à chacun sa conduite et est ce pour quoi nous sommes ici [...] *Je ne veux pas qu'on refuse aux charges qu'on prend l'attention, les pas, les paroles, et la sueur et le sang au besoin* (III, 10, 339-340, 1006-1007).

Anche la figura di Pirrone viene descritta contro la *vulgata*:

[A] Ils le peignent stupide et immobile, prenant un train de la vie farouche et insociable, attendant le heurt des charrettes, se présentant aux précipices, refusant de s'accommoder aux loix. Cela est enchérir sur sa discipline. Il n'a pas voulu se faire pierre ou souche: il a voulu se faire homme vivant, discourant et raisonnant, jouissant de tous plaisirs et commodités naturelles, embesognant et se servant de toutes ses pièces corporelles [C] et spirituelles en règle et droiture (II, 12, 277, 505).

Il tanto proclamato *désengagement* di Montaigne trova qui il suo limite: à *bon chat, bon rat*. L'*engagement* degli *Essais* è il modo particolare di Montaigne di «prendere parti».

Il mai sopito interesse per Montaigne in questo inizio secolo si è concretizzato in diverse operazioni culturali di ampio respiro. Tra le segnalazioni importanti, la pubblicazione anastatica dei *Commentarii* di Cesare, postillati da Montaigne⁵ e quella in quadricromia dell'esemplare di Bordeaux con le note manoscritte marginali.⁶

Chiunque aprirà il *Dictionnaire de Montaigne*,⁷ curato di Philippe Desan dell'Università di Chicago, si troverà in tutt'altra compagnia rispetto a quella

5. *C. Julii Caesaris Commentarii, novis emendationibus illustrati. Eiusdem librorum, qui desiderantur, fragmenta. Ex bibliotheca Fulvi Ursini Romani*, Antverpiae, ex officina Christoph. Plantini, 1570, in 8°, conservato nel *Cabinet des livres du musée Condé*, cote XII D 58. Per l'edizione anastatica: *Somme, c'est César*, première reproduction, en fac-similé, de l'exemplaire des *Commentaires* de César, annoté par Montaigne, publié par A. Gallet, avec une Introduction par A. Gallet, une Notice bibliographique de F. Pottier-Sperry et une Note historique par E. Toulet, conservateur en chef de la Bibliothèque du Musée Condé de Chantilly, Bordeaux, Musée Condé - William Blake & Co. Editeurs, 2003.

6. *Essais de Montaigne (Exemplaire de Bordeaux)*, édition établie et présentée avec une Introduction par Philippe Desan, Fasano, Schena; Chicago, Montaigne Studies, 2002. *L'Introduzione, Histoire d'EB*, si legge alle pp. IX-XLI.

7. Publié sous la direction de Philippe Desan, Paris, Champion, 2004. L'edizione di riferimento è quella di Villey-Saulnier (Paris, PUF, 1965, Quadriga, 1988), servita da base per i due volumi di concordanze di Roy E. Leake.

dileggiata da Montaigne, con il motto: *id genus omne*. La nuova impresa editoriale incoraggerà tutti quelli che non vogliono sottrarsi al fascino indiscreto di questo eterno contemporaneo e alla sua pratica di filosofo «imprémedité et fortuite», alla filosofia come *art de la vie*. 616 voci, numerosi rinvii interni, bibliografie *ad vocem* discretamente ampie, 94 collaboratori – le «gratin mondial des études montaignistes» – studiosi inglesi, belgi, canadesi, statunitensi, francesi, irlandesi, israeliti, italiani, giapponesi e svizzeri. Anche se ogni *entrée* ha come scopo principale di fare il punto su un problema, lascia la possibilità al curatore di sviluppare un punto di vista particolare. È proprio questa peculiarità, il taglio saggistico, a evitare il rischio aneddotico e a costituire uno dei meriti più vistosi di un dizionario destinato a ricomporre il mosaico di un pensiero complesso e a *divers étages* che ha, a sua volta, compreso che l'universale risiede nel particolare: *chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition*. E se la natura è perpetua moltiplicazione e vicissitudine di forme, forme infinite «portatrici» dell'*humaine condition*, ogni forma o manifestazione della natura segue l'ordine naturale. La vastità delle voci è dunque giustificata dalla ricchezza delle tematiche affrontate dagli *Essais*, libro «consustanziale» al suo autore, libro che parla, libro «fatto uomo», come piaceva a Nietzsche, e ben si adatta, per sua natura, al gioco dei rinvii intertestuali; libro che pratica lo scambio, il commercio universale, con l'io, il mondo, la società, i libri degli altri, le donne, i filosofi, i selvaggi... e si raccomanda per i lettori postumi, tra gli altri, Shakespeare, Bacone, Cartesio, Pascal, Rousseau, Emerson, Nietzsche, Gide, Merleau-Ponty...

In coerenza con tali presupposti, il concetto di scambio diviene la nozione generativa di tutte les *entrées* e fonda e giustifica la nozione stessa di un *Dictionnaire de Montaigne*. Con una rete trasversale è possibile raggruppare le voci e ricostruire vasti continenti concettuali, attuando una serie considerevole di composizioni e scomposizioni. E non poteva mancare un numero di voci che rinviassero alla *Servitude volontaire* boétiana e conducano *de iure* al nostro secondo tempo.

II.

Da Montaigne a La Boétie, perché La Boétie è l'*Ursprung*, «la source sinon la voix créatrice des *Essais*», come suggerisce Marcel Tetel – e non il nano sulle spalle del gigante. E La Boétie diviene per Montaigne un amico e un libro da raccontare – o meglio un *discours* che il bordolese, alla stregua di Plutarco, invita a mettere *en place marchande*; un ragionamento che investe i rapporti sociali, i vincoli (*cordes, liens, relations, filet...*) e i nodi del presente, l'eterno rapporto e le strategie di vincolabilità tra governanti e governati, ma anche i nuovi *vincola* di un progetto sociale e politico che investa *en politique* il concetto stesso di amicizia, su cui tornare a riflettere come una medicina per gli stati malati. I vincoli dell'amicizia, aveva rilanciato La Boétie, sono tali da avere il loro «vrai gibier en l'égalité, qui ne veut jamais clocher ains est tousjours égale»:⁸ l'e-

8. E. DE LA BOÉTIE, *De la servitude volontaire ou Contr'un*, Genève, Droz, 1987, édité avec introduction et notes par Malcolm Smith, 2001², avec des notes additionnelles de Michel

quilibrio dei rapporti sociali, contro ogni forma di squilibrio, zoppicatura, claudicazione spirituale e morale, oltre che gnoseologica. Se ne ricorderà Montaigne. Lo zoppo diviene l'emblema della fallibilità e debolezza dell'intelletto umano, idea riaffermata a più riprese, in particolare in III, 11. Negli stessi anni il tema è condiviso anche da Bruno. Nello *Spaccio de la bestia trionfante* si legge: «il giudizio è zoppo».⁹ E nella *Cena de le Ceneri*: «gli zoppi [...] non valean far quel progresso col spirito».¹⁰

Montaigne e La Boétie si incontrano nel Parlamento di Bordeaux, crocevia dei loro rapporti. Nonostante il Parlamento di fatto sia ultra-cattolico, La Boétie è riuscito ad attuare una politica di moderazione e di concordia religiosa sotto l'egida di Michel de l'Hospital. Il clima culturale del Parlamento, di cui è presidente, contribuisce senz'altro ad alimentare le linee di tensione concettuali di cui è intessuta la *Servitude volontaire* – quasi certamente è il luogo della sua prima circolazione manoscritta.

Se La Boétie ricercava «le ressort et le secret de la domination, le soubstien et fondement de la tyrannie»,¹¹ il destino del *pamphlet* è stato di divenire una allegoria politica per i filosofi di tutti i tempi che sono tornati a reinterrogarlo. Una lunga *filière*... Tensioni e congiunture storiche, anche rivoluzioni, lo hanno riscoperto, dando nuova linfa vitale a quel discorso «per la libertà e contro i tiranni» – la definizione è di Montaigne –, *contra pectora caeca*. Ma La Boétie è a tutto campo e con tutta evidenza ha la forza di porsi *a parte sui*. La sua figura à *divers étages* è ora affidata agli Atti di un convegno internazionale.¹² Traduzione, poesia, poetica ovvero retorica, politica. Retorica degli *exempla* antichi, epidittici, giudiziari, atti a muovere il giudizio, ma soprattutto *exempla* deliberativi nella prospettiva del futuro; retorica della coscienza e delle responsabilità politiche. Poetica della passione e dell'affettività che il «frère d'alliance» sa evocare in Montaigne: ai Bagni di Lucca, l'acqua ferrosa fa affiorare il ricordo dell'amico, «un pensement si penible», annota il bordolese nel *Journal de voyage*.¹³ Suggestione evocativa di Marie de Gournay, «fille d'alliance», «une fille» che, «pour témoigner l'ardeur de ses promesses, et aussi sa constance», si toglie nel loro ultimo incontro uno spillone che porta tra i capelli e si colpisce diverse volte il braccio facendolo sanguinare (I, 14, 125C, 60).

Da sempre la *Servitude volontaire* è collocata sotto il segno dell'ossimoro e del paradosso: incantesimo e ammalimento scandiscono il codice semiotico della

Magnien. La citazione è a p. 74. Per l'edizione più recente: *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Vrin, 2002, texte établi et annoté par André et Luc Tournon, suivi de *Les paradoxes de la Servitude volontaire*, études de Philippe Audegean, Tristan Dagron, Laurent Gerbier, Florent Lillo, Olivier Remaud, Luc Tournon.

9. BDI 667; BOEUC V 221; BDFI 549.

10. BDI 33; BOEUC II 49; BDFI 28.

11. *De la servitude volontaire*, cit., p. 66.

12. *Etienne de la Boétie. Sage révolutionnaire et poète périgourdin*, Actes du Colloque international, Duke University, 26-28 mars 1999, texte réunis par Marcel Tetel, Paris, Champion, 2004.

13. Paris, PUF, 1992, édition présentée, établie et annotée par François Rigolot, p. 162; tr. it. Bari, Laterza, 1991, pp. 267-268, a cura di Guido Piovene, trad. di Alberto Cento.

servitude tra l'evocazione linguistica del solo nome di *Un* e la minorità del popolo, eterno bambino che crea da solo le menzogne per poterci credere: «Tousjours ainsi le peuple sot fait lui mesmes les mensonges pour puis après les croire».¹⁴ Alla ricerca e nel desiderio del *maître*, del «grand tiran» per divenire «tiranneaux», i sudditi/servi «[...] amassent autour de lui et le soustiennent pour avoir part au butin et estre sous le grand tiran tiranneaux eusmesmes».¹⁵

Ma anche sotto il segno della mostruosità: il tiranno è «boutefeu», «bourreau», «beste sauvage», «mangepeuple»; è Nerone o peggio Cesare, tiranno dalle «vénimeuses largesses» «qui sucra la servitude». *Obiter dicta*, sono tiranni i re di Francia e tutti quelli che usano la religione come «gardecorps», scudo per il potere. L'uso della religione come *instrumentum regni*, ovvero il suo abuso «pour estre meschants», appare a La Boétie pratica mostruosa, simile ad altri 'parti mostruosi' dell'intelletto umano: i 'miracoli' di Vespasiano che, raccontano Svetonio e Tacito, raddrizzava gli zoppi e dava la vista ai ciechi... Le congettture che il testo predispone, a poco a poco, si compongono in una retorica politica della perplessità e della meraviglia che oppone natura a cultura, una cultura fondante una seconda natura con il sigillo sinistro della *coustume*; oppone io e noi, l'io (il tiranno) al noi (il popolo), declina la servitù con la volontà, dando il proprio consenso al tiranno che si costituisce in e con questo stesso atto – un tiranno peraltro effeminato (allusione a Carlo IX?), un colosso dai piedi di argilla plasmato dal consenso del noi reificato, sul presupposto che natura e libertà siano ormai inconiugabili. Se il vero mostro è, aristotelicamente, ciò che è contro ragione e contro natura, il non desiderare più la libertà, l'*oubli de la franchise*, la smemoratezza della libertà, operano una retorica della reificazione/mostruosità: si serve per ottenere dei beni, per divenire sempre più servi, vincolati dalla piramide del potere.

Un'altra lettura della *Servitude volontaire*, tuttavia, si profila in un'ottica platonica, già parzialmente sperimentata. La tirannia risulterebbe una sorta di dono perverso, una utilizzazione impropria del desiderio di ricongiungimento alla propria metà, sul presupposto che l'amore derivi dalla scissione originaria dell'androgino e dal desiderio di unità. La perversione consisterebbe nell'utilizzo del desiderio di unità, nato da una scissione, per fare di questa metà un essere completo: qui il risultato è un nulla fondato nel tutto, al tempo stesso paradosso, parodia e ideale corrotto dell'unità perduta.

Tuttavia è lo stesso desiderio della libertà, non morta del tutto nei 'filosofi della storia' – i *bien nés* che sanno guardare *et derrière et devant* – a far scrivere un testo 'mostruosamente' inattuale, perché nato proprio dal desiderio di libertà che non appartiene quasi più all'ordine del reale e della *coutume* divenuta seconda natura, più potente della prima. Si comprende bene, allora, la politica editoriale di Montaigne e la sua personale retorica della censura. Proteggendo la memoria di La Boétie, rimuove il *tumulus* filosofico e politico della *Servitude volontaire*, libello 'inattuale', e protegge anche se stesso – in fondo è Montaigne

14. *De la servitude volontaire*, cit., p. 61.

15. Ivi, p. 68.

ad attribuire la paternità del *pamphlet* pubblicato anonimo. Il manoscritto autografo, si sa, è andato perduto e questo ha dato vita a una miriade di interpretazioni e anche al sospetto che il vero autore della *Servitude volontaire* fosse proprio Montaigne.

Pierre Coste è il primo a pubblicare la *Servitude volontaire* con il nome dell'autore (testo dei *Mémoires* di Simon Goulart e 62 note, lo stesso che traduce Cesare Paribelli in carcere nel 1799) in appendice alla seconda edizione degli *Essais*¹⁶ e in stretta connessione con la letteratura politica contemporanea (prefigurando Montesquieu e Rousseau). In diversi momenti, e con esiti diversificati, la Rivoluzione francese incontra il libello e ne predispone la propria lettura. Nel 1789 esce anonima la prima traduzione in francese moderno, con commenti e annotazioni, in appendice a *Discours de Marius plébéen et consul*, firmato l'Ingénu. Il commento appare moderatamente antimonarchico, con una interessante nota sui «nègres d'Amérique», in accordo con il discorso abolizionista della *Société des Amis des Noirs* dell'abate Grégoire. Ampia discussione del concetto di «volonté de tous» che non piaceva, in questa forma, nemmeno a Rousseau. Il commento è interessante perché mediante una strategia retorica non inusuale conclude con un 'progetto' di pace perpetua: l'unica rivoluzione legittima è quella che instaura la pace. Nel 1790 la *Servitude volontaire* viene pubblicata quasi integralmente come *Supplément à la huitième Philippique*, in *L'Ami de la révolution* del 30 novembre. Nel *post-scriptum* l'autore ne avanza una interpretazione «parlamentare». Nel 1793, l'*Almanach des Républicains pour servir à l'instruction publique* di Sylvain Maréchal considera La Boétie vero precursore della Rivoluzione francese ed eroe della libertà.

Non può sfuggire che la *pars construens* del messaggio boétiano sia una prospettiva semiotica che mostra un sistema di valori naturali. La vera cultura è quella del dono generoso, della difesa della libertà e del diritto naturale, della *philia*, mentre l'antinomia dell'uno e del multiplo aumenta l'arbitrario della tirannia, proprio tramite la struttura delle relazioni e vincoli piramidali attuata dalla strategia del regime tirannico. Anche il *Contr'un* non si chiude nel presente e configura la questione del futuro: la retorica deliberativa permette una definizione normativa del fare.

Je n'ai pas lu les Essais de Montaigne, lamentava André Tournon prima della sua edizione critica di fine secolo. A fortiori dovremo ripetere noi, adesso, e forse con maggior motivazione, la stessa affermazione a proposito della *Servitude volontaire* di La Boétie? La storia dei manoscritti, tutte copie apografe e differenti della *Servitude volontaire* sembra non conoscere mai fine – e a volte si tinge di giallo. Dopo il manoscritto De Mesmes e quello Dupuys, serviti da

16. *Discours d'Estienne de La Boétie, de la Servitude volontaire Ou le Contr'un*, in M. MONTAIGNE, *Essais* [...] *Donnez sur les éditions les plus anciennes et les plus correctes* [...] *Nouvelle édition, plus ample et plus correcte que les dernières de Londres et de Paris*, t. v, La Haye, P. Gosse & J. Néaulme, 1727, pp. 74-176. Sin dall'edizione parigina del 1724, Coste aveva concepito il progetto di ricongiungere i due amici, ma di fronte alla proibizione della censura aveva desistito.

testo base delle edizioni moderne,¹⁷ Jean-Eudes Girot e Michel Magnien¹⁸ segnalano, sulla scorta di Jean Paul Barbier,¹⁹ una ulteriore versione manoscritta del DSV, datata 1573, all'interno del «livre de raison» di Jean Piochet, erudito Savoiaro, custodito nelle «Archives de Chambéry» [série 1 J279 (10) e non 1 J279 (1), come erroneamente indicato].

Un nuovo esemplare, *Trattato d'un Anonimo in Franzese intitolato de la Servitude volontaire* [57r-71r] – appartenuto alla ricca collezione di Gian Vincenzo Pinelli, destinatario della famosa lettera del 1570, in cui Corbinelli da Parigi testimonia della lettura del manoscritto boétiano²⁰ –, è stato ritrovato nella Biblioteca Ambrosiana di Milano [A 70 Inf].²¹ La mano del copista è italiana. Si registrano alcune importanti varianti. Resta da valutare la tesi dell'anteriorità rispetto al *Manuscrit de Mesmes* sostenuta nell'articolo.

17. Non meno tortuoso è il percorso dei testi a stampa. Oltre il *Reveille-Matin*, in cui vengono pubblicati anonimi nel 1574 alcuni brani mutili della SV e i brani in latino (*Dialogi ab Eusebio Philadelpho cosmopolita* [...], Edimburgi [Lausanne o Genève], ex typografia Iacobi Iamanei, 1574), l'edizione integrale della *Servitude volontaire* vede la luce nei *Mémoires de l'estat de France* [...], di Simon Goulart (s.l., s.n., 1577, pp. 161-191; la riproduzione anast. dell'esemplare, conservato nel *Fonds Chomarat* della Bibliothèque Municipale de Lyon, si legge ora in *Edition originale*, n. 1, juin 1993, pp. 5-39). Nello stesso anno viene pubblicata insieme a *Resolution claire et facile* [...], con il titolo *Vive description de la tyrannie et des tyrans* (un esemplare alla Bibliothèque Municipale di Grenoble, uno al Trinity College: perché si continua a chiamarla prima *édition séparée*?).

18. *Bibliographie des écrivains français: Etienne de la Boétie*, 138 (Paris-Rome, Memini-CNRS, 1997). Nelle *Notes additionnelles a De la servitude volontaire*, ed. 2001, cit., pp. 95-96.

19. Ma *Bibliothèque poétique*, Genève, Droz, t. II, 1990, p. 326.

20. Il passo cruciale della lettera si legge in N. PANICHI, *Plutarchus redivivus? La Boétie e i suoi interpreti*, Napoli, Vivarium, 1999, p. 21.

21. Cfr. J.-E. GIROT, *Une version inconnue de la Servitude volontaire*, «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LXIII, 3, 2001, pp. 551-566.

GIULIO RAO
TRA KANT E BURCKHARDT
NOTA SULL'IMMAGINE
DELLA RENAISSANCE DI ERNST CASSIRER

LA questione dell'immagine cassireriana della *Renaissance* quale si va addensando nella critica non riguarda in primo luogo la configurazione dell'immagine e la sua proiezione, il quadro – altra metafora pittorica – affrescato, né i materiali o le figure emblemizzate, ma piuttosto la prospettiva, il metodo costruttivo del disegno, quasi al fine di ricondurlo (frettolosamente?) a un momento preesistente, di negare ad esso una propria autonomia e originalità. È vero che con *Individuum und Kosmos* il rinnovato interesse di Cassirer per la *Renaissance*, rispetto alla trattazione sistematica del problema rinascimentale della conoscenza, sfocia direttamente, sulle spalle dei giganti – le forme simboliche – nella dimensione della storia, dell'epoca e apre la stagione storiografica propagandosi alle *Pathosformeln* della *Renaissance* platonica e dell'*Aufklärung*, ma l'auroralità, il battistrada, l'insorgenza della nuova forma, la simbolizzazione della storia e il disorientamento, lo scompaginamento del canone gnoseologico, la messa in mora dell'*Erkenntniskritik* e la sua riduzione culturologica non sembrano motivare *tout court* rigidità persistenti nelle interpretazioni.

Già all'indomani della pubblicazione di *Individuum und Kosmos* si contrappongono, nelle numerose recensioni, opposte tendenze: una, attualizzante, che enfatizza la matrice hegeliana dell'opera e gli esisti idealistici, schellinghiani della *Renaissance*; una, conservativa, che ristabilisce il logicismo neokantiano; un'altra linea di lettura avvia quella discussione sul ruolo di Cusano che condurrà lo stesso Cassirer, dopo le critiche di Garin e Kristeller, a 'rettificare' questo punto di *Individuum und Kosmos*.

La vera questione della *Renaissance* secondo Cassirer è posta rigorosamente da John Herman Randall, Jr., nel suo ampio saggio *Cassirer's Theory of History as Illustrated in His Treatment of Renaissance Thought*, apparso nel 1949 in quella summa della prima stagione della critica cassireriana che è stata *The Philosophy of Ernst Cassirer* (Evanston, Illinois), curata da Paul Arthur Schilpp. Randall aveva già evidenziato (con Kristeller, in un articolo del 1941: *The Study of the Philosophies of the Renaissance*, «Journal of the History of Ideas») il significato filologico, quasi antologico, selettivo, della ricerca rinascimentalista di Cassirer all'epoca dell'*Erkenntnisproblem*, ma nel saggio del 1949 perviene a una interpretazione definitiva della concezione cassireriana della *Renaissance*, come illustrazione, esemplificazione della teoria della storia. In realtà è lo stesso Cassirer a 'illustrare', a esemplificare la sua concezione delle *Kulturwissenschaften* con un *exemplum* 'concreto' di studi rinascimentali: in *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (Göteborg 1942) introduce la sua teoria dei concetti caratterizzanti (i concetti culturologici), la nuova modalità logica della sussunzione del particolare sotto il generale, con la raffigurazione burckhardiana dell'"uomo della *Renaissance*".

L'uomo burckhardtiano è l'*exemplum*, forse l'archetipo, lo schema costruttivo del significato, del concetto ottenuto per via d'«astrazione ideatrice». Rispetto alle esigenze della nuova logica, merito di Randall è di aver individuato già nel 1949 la centralità degli studi di *Zur Logik* – per nulla apprezzati da Croce («Critica», 1943) – per l'elaborazione della teoria della storia e di aver messo in evidenza, anche nelle citazioni, l'*exergo* sul compito dello storico, l'espressione *Wille zur Gestaltung*, il termine goetheano *Urphänomen* – formule e motivi teorici che perranno ad una più definita chiarificazione nel Cassirer postumo, nella sua incompiuta metafisica della cultura. Per Randall *Individuum und Kosmos* non è più un libro (neo)kantiano, ma burckhardtiano e umanistico: per il suo viaggio nella *terra incognita* Cassirer non porta con sé la vecchia bussola kantiana, ma la sua nuova visione, la teoria delle forme simboliche.

In *Ernst Cassirer interprete del Rinascimento* («Acme», 1978) Lorenzo Bianchi ripristina una continuità kantiana tra l'*Erkenntnisproblem* e *Individuum und Kosmos*, fondata sull'inesauribilità del paradigma scientifico galileiano-kantiano, riconduce a Dilthey e al suo rinnovamento dell'interpretazione burckhardtiana la svolta storico-spirituale e collega l'impronta burckhardtiana piuttosto al clima warburghiano della gestazione di *Individuum und Kosmos* – libro, allora, di ispirazione kantiano-diltheyana, ma profondamente storiografico, all'origine di una storiografia che non si limita alla storia e alla filosofia, ma si estende al linguaggio, al mito, all'arte, a tutte le forme culturali di un'epoca.

Maurice de Gandillac, nel saggio *L'image de la Renaissance chez Ernst Cassirer*, che apre gli Atti del Convegno di Nanterre (1988): *Ernst Cassirer. De Marbourg à New York. L'itinéraire philosophique* (Paris 1990), rilegge *Individuum und Kosmos*, da un lato riaccendendo la questione del ruolo di Cusano, della conoscenza parziale e selettiva dell'opera cusaniana, dei 'tratti' medievali tralasciati o sottostimati, dall'altro riprendendo il valore del giudizio riflettente nel rapporto conoscitivo di soggetto-oggetto, nella *fusion* e nell'*accouplement* di arte e scienza, di pittura e fisica, quale si manifesta nel parallelo passaggio dalla prospettiva curva alla prospettiva piana (Panofsky) e dallo spazio-sostanza allo spazio-funzione (Cassirer).

Più recentemente il problema dell'immagine cassireriana della *Renaissance* è stato riproposto in una nuova luce da Oswald Schwemmer nel saggio *Cassirers Bild der Renaissance*, apparso nella miscellanea *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, curata da E. Rudolph e B.-O. Küppers (Hamburg 1995). Schwemmer sviluppa la suggestiva tesi, critica e filosofica, di una «*Renaissance della Renaissance*», di un significato prospettico, di un'incidenza, di una ricaduta della *Renaissance-Forschung* di Cassirer sulla sua intera opera, in altri termini, di un suo carattere radicale, di 'radice' della filosofia delle forme simboliche: la *Renaissance* per Cassirer non è soltanto la rinascita (la sopravvivenza warburghiana) dell'antico, ma la nascita dello spirito della modernità, la nascita del soggetto trascendentale. Nell'interpretazione di Schwemmer *Individuum und Kosmos* prefigura e predetermina – ma i rapporti potrebbero essere rovesciati – i fondamenti della teoria delle forme simboliche: il concetto (cusaniano) di *Vermittlung*, il motivo (ficiniano) della *Kultur des Sinnlichen*, la caratterizzazione (con Patrizi) della conoscenza come fusione, che apre la strada alla «metaforica generale dello spi-

rito», l'individuazione (con Leonardo) del carattere di 'opera' delle forme artistiche e tecniche (ma, in verità, il *Werk* è un termine-chiave del Cassirer postumo), la centralità (ancora cusaniana e leonardiana) della matematica, del modello, come forma interna della configurazione creatrice. Il punto di fuga, la prospettiva dell'irraggiamento della *Renaissance* è allora la critica della logica del linguaggio, cioè della logica di una forma simbolica come fondamento della teoria di tutte le altre forme simboliche.

Dal quadro interpretativo appena abbozzato – al quale andrebbero necessariamente aggiunti per una disamina più completa della critica i contributi specialistici di Franco Volpi sulla Scuola di Padova, nella già citata *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, e di Enno Rudolph sulla recezione dell'umanismo, nella miscelanea *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kulturkritik und Philosophie*, curata da D. Frede e R. Schmücker (Darmstadt 1997) – emerge un'oscillazione tra differenti matrici o dominanti dell'opera, corrispondenti in parte alla stessa articolazione dell'opera – o alla sua non unitarietà, nel giudizio di Randall –, un'oscillazione tra la sopravvivenza del paradigma predicativo kantiano (giudizio determinante e giudizio riflettente) e l'instaurazione del nuovo paradigma ideativo burckhardiano-diltheyano, storicizzato nel contesto warburghiano.

E, tuttavia, l'oscillazione, pur presentandosi come una figura ermeneutica debole, flessibile, rappresenta pur sempre una semplificazione e una rigidità che in fondo risponde all'imperativo critico di conciliare le due immagini culturali dell'autore, il Cassirer filosofo e il Cassirer storico della filosofia e delle idee.

È necessario allora storicizzare l'opera nel clima warburghiano secondo la seconda istanza interpretativa, ma allo stesso tempo storicizzare lo stesso idealismo perenne, seguendo i passaggi e le svolte dall'idealismo critico all'idealismo simbolico. *Individuum und Kosmos* rappresenta la fase più matura della collaborazione con la Biblioteca Warburg, ma sarebbe più giusto dire della presenza di Cassirer alla Biblioteca Warburg e del progetto di Warburg di assegnare a Cassirer il ruolo di 'protagonista' della Biblioteca: in fondo il ruolo di Cassirer è fortemente autonomo rispetto alla Biblioteca, certo in limpida sintonia con essa, ma mai in senso identitario: è soprattutto Warburg a sottolinearlo, rivendicando l'originalità del suo proprio progetto culturale che viene da lontano, dalle sue prime «ricerche sull'immagine dell'antichità nel primo Rinascimento italiano», come suona il sottotitolo della sua tesi su Botticelli.

Quanto a Burckhardt e a Dilthey, la consapevolezza di un rapporto diretto con lo storico della civiltà e il filosofo dell'interpretazione è sicuramente successiva al periodo amburghese, legata piuttosto al periodo svedese, alla fine degli anni Trenta, al progetto diltheyano di una *Wirkungsgeschichte* della filosofia cartesiana, al progetto di fondazione di una logica della cultura, infine al progetto postumo – ancora kantiano-diltheyano – di una psicostoria.

ELISABETTA TARANTINO

LE DUE VERSIONI DEL FOGLIO D
DELLA CENA DE LE CENERI

COME è noto, esistono due versioni del foglio D della *Cena de le Ceneri*, riportante la fine del secondo dialogo e l'inizio del terzo: una versione 'vulgata' attestata in 38 esemplari e una molto più rara, esistente in un unico esemplare a stampa, conservato presso la Biblioteca Trivulziana di Milano (Triv. L 594).¹ Dell'esistenza di una versione alternativa, prima della scoperta, avvenuta nel 1958 da parte di Roberto Tissoni, dell'esemplare Trivulziano, aveva dato per primo notizia Giovanni Aquilecchia, che, sul finire degli anni Quaranta, ne aveva trovata una versione manoscritta in una copia della *Cena* conservata presso la Biblioteca Nazionale di Roma (71.11. A.17). Fu Aquilecchia stesso a proporre fin da allora che la versione manoscritta, copia di un esemplare Rawlinsoniano non più esistente² (e dunque, poi, quella preservata nell'esemplare della Trivulziana), dovesse essere considerata la 'versione definitiva' della *Cena de le Ceneri*, anziché una versione precedente successivamente soppressa da Bruno.³

Tale proposta di Aquilecchia (che ha determinato, tra l'altro, il testo adottato nelle successive edizioni della *Cena*, del 1955 e del 1994, curate dallo studioso), formulata sulla base di argomenti per forza di cose non di carattere bibliografico, in quanto originariamente allo studioso non era disponibile la copia a stampa successivamente rinvenuta da Tissoni, ha continuato ad essere accettata dalla critica sulla base di quegli stessi argomenti, nonostante l'accumularsi di elementi bibliografici che sembrerebbero tendere al contrario. Né, per contro, sembra sia stato esplorato a fondo il significato, ai fini della determinazione della cronologia relativa delle due versioni, dell'osservazione fatta da Tissoni per cui il foglio D del Trivulziano L 594 risulta stampato «in carta più pesante degli altri».⁴ La presente nota si propone, dunque, in primo luogo, di

1. Cfr. R. TISSONI, *Sulla redazione definitiva della 'Cena de le Ceneri'*, «Giornale storico della letteratura italiana», CXXXVI, 1959, pp. 558-563, nonché, dello stesso autore, *Lo sconosciuto fondo bruniano della Trivulziana*, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino», XCIII, 1958-1959, pp. 1-42. Come si sa, esistono due versioni anche dell'inizio del primo dialogo della *Cena*, ma ai fini della presente nota le due modifiche possono essere considerate come indipendenti l'una dall'altra.

2. Nella sua nota *Sulla redazione definitiva della 'Cena de le Ceneri'*, cit., Roberto Tissoni prende in considerazione, per poi escluderla, la possibilità che il Trivulziano L 594 sia in realtà il Rawlinsoniano perduto.

3. Cfr. G. AQUILECCHIA, *La lezione definitiva della 'Cena de le Ceneri' di Giordano Bruno*, «Atti della Accademia Nazionale dei Lincei», CCCXLVII, 1950, *Memorie*, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, vol. III, fasc. 4, pp. 209-243; ora in G. AQUILECCHIA, *Schede bruniane (1950-1991)*, Roma, Vecchiarelli, 1993: scheda 1, pp. 1-39.

4. R. TISSONI, *Lo sconosciuto fondo bruniano della Trivulziana*, cit., p. 23. Alla nota 2, Tissoni aggiunge che «anche la filigrana è diversa, ad esempio, da quella del foglio A. Ma quest'ultimo particolare non ha speciale interesse, dato che, a quanto mi è parso, la filigrana varia anche negli altri fogli».

addurre ulteriori argomenti a supporto della necessità, già sottolineata da altri, più illustri, studiosi, di procedere ad un'attenta analisi bibliografica del Trivulziano, e in particolare della carta di cui è composto il relativo foglio D.⁵ Infatti, come mi propongo di dimostrare di seguito, a meno che da tale analisi non risultino argomenti incontrovertibili a favore della teoria della priorità cronologica della versione vulgata, ci sono forti motivi per ritenere che la cronologia relativa delle due versioni sia, in realtà, l'opposto di quella suggerita da Giovanni Aquilecchia.

Uno degli elementi più sconcertanti, se si accetta l'ordine cronologico proposto da Aquilecchia, è emerso con particolare evidenza grazie alla *Bibliografia, censimento e storia delle antiche stampe di Giordano Bruno* prodotta da Rita Sturlese (Firenze, Olschki, 1987): la forte anomalia di un *cancellans* presente in un ristretto numero di esemplari (due, se si considera anche la versione manoscritta come testimonianza di un perduto originale Rawlinsoniano), così notevolmente inferiore alle 38 copie del presunto *cancellandum*.

Perplessità in questo senso sono effettivamente espresse da Michele Ciliberto nel suo studio del 2002, dove si arriva a suggerire, ma solo per un momento, che «[p]er giustificare questa anomalia, si potrebbe rovesciare il rapporto tra il foglio D della tradizione vulgata e il foglio D del Trivulziano».⁶ E in realtà anche gli altri argomenti bibliografici apportati da Ciliberto nelle pagine precedenti quella citata, sebbene utilizzati dallo studioso con uno scopo diverso (il tentativo di sfatare il 'mito' dell'intoccabile autorevolezza bibliografica delle prime stampe bruniane), sembrano spingere fortemente verso la conclusione, opposta a quella raggiunta da Aquilecchia, di un'antiorità del testo riportato nel Trivulziano, rispetto al quale la vulgata sembra offrire, per molti versi, una versione più corretta: come osserva, infatti, Ciliberto, e come è facile riscontrare per mezzo dell'Appendice riportata, nello studio citato, alle pp. 127-129, «il foglio D del Trivulziano registra un gran numero di sviste, errori tipografici e alterazioni che introducono nel testo vistose difformità sia rispetto agli usi grafici di Bruno, sia rispetto alla sua punteggiatura».⁷ Persino il confronto tra l'uso delle maiuscole nelle due versioni costringe a rilevare, se si accetta l'antiorità della vulgata, un «abbassamento sistematico delle maiuscole in una sezione del dialogo assai delicata sotto il profilo stilistico e concettuale», abbassamento che risulta «difficile da decifrare».⁸

In contrasto con questi elementi di carattere bibliografico la corrente interpretazione di quale sia da considerarsi la versione seriore della *Cena* si fonda

5. Così, ad esempio, Michele Ciliberto, in M. CILIBERTO, N. TIRINNANZI, *Il dialogo recitato. Per una nuova edizione del Bruno volgare*, Firenze, Olschki, 2002, p. 113, e Conor Fahy, comunicazione personale.

6. Cfr. M. CILIBERTO, N. TIRINNANZI, *op. cit.*, p. 112. Allo stesso modo, è stata un'osservazione a tale proposito fatta da Conor Fahy ad una conferenza a farmi pensare che ci potessero essere anche dei motivi di tipo bibliografico per rimettere in discussione la cronologia relativa delle due versioni del foglio D della *Cena*.

7. M. CILIBERTO, N. TIRINNANZI, *op. cit.*, p. 108.

8. Ivi, p. 110.

sugli «interventi sostanziali» riscontrabili nel testo. Per mezzo di tali interventi Bruno, secondo l'utile riassunto fatto da Ciliberto delle conclusioni raggiunte da Aquilecchia,

cancella brani aspramente polemici, ravviva i toni dell'elogio ad Elisabetta, lascia cadere le allusioni più esplicite ai pesanti effetti della xenofobia che anima la plebe londinese. Soprattutto, mutando il registro delle lodi a Dudley e a Sidney, organizza il testo in funzione di un diverso interlocutore e di nuove strategie politico-religiose.⁹

Alla maggior parte di tali variazioni, però, si potrebbero estendere le considerazioni fatte originariamente dallo stesso Aquilecchia riguardo ad una di esse, la 'scomparsa' nel Trivulziano dell'identificazione esplicita in Alessandro Citolini del personaggio italiano vittima della rudezza della plebe inglese.¹⁰ Si tratta, infatti, di argomentazioni reversibili,¹¹ in quanto certi interventi potrebbero essere letti tranquillamente in senso inverso: come desiderio di una più precisa individuazione, anziché come volontà di preservare l'anonimato di personaggi coinvolti; o, nel caso di altre variazioni, come un inasprimento anziché un alleggerimento della polemica.

Subito dopo, però, Aquilecchia propone quello che da allora sembra essere stato accettato come l'unico argomento probante l'anteriorità della versione vulgata rispetto a quella del Trivulziano: il cambiamento riscontrabile, tra le due versioni, nella menzione di Robert Dudley, conte di Leicester.¹²

In entrambe le versioni, infatti, Bruno tributa le sue lodi alla regina Elisabetta e a diversi membri della corte inglese. A un certo punto dell'elogio di Elisabetta, cominciano a presentarsi delle variazioni tra la versione vulgata e quella del Trivulziano. In particolare, ci interessa qui la parte finale di questo discorso, che nella vulgata legge come segue:

Non hai materia di parlar di tanto maturo, discreto, et prouido Consiglio, con il quale quell'animo heroico già uinticinque anni et più, col cenno de gl'occhi suoi, nel centro delle borasche d'un mare d'aduersità; há fatto trionfar la pace, et la quiete; mantenutasi salda in tanto gaglardi flutti, et tumide onde di sí uarie tempeste: con le quali a' tutta possa gl'há fatto impeto quest'orgoglioso, et pazzo Oceano, che da tutti contorni la circonda. Quiui (bench'io come particolare non le conosca, ne habbia pensiero di conoscerli) odo tanto nominar gl'illustrissimi et eccellentissimi cauallieri, Vn grã Thesorier del regno, et Roberto Dudleo Conte di Licestra, la

9. Ivi, p. 108. Per una discussione più articolata da parte di Aquilecchia stesso, si veda il suo *Le opere italiane di Giordano Bruno. Critica testuale e oltre*, Napoli, Bibliopolis, 1991, pp. 32-43; cfr. inoltre G. AQUILECCHIA, 'La cena de le ceneri' di Giordano Bruno, in *Letteratura Italiana. Le Opere*, dir. A. Asor Rosa, vol. 2, Torino, Einaudi, 1993, pp. 665-703; pp. 675-680.

10. Cfr. BDI 77.

11. Cfr. G. AQUILECCHIA, *Schede bruniane*, cit., p. 16.

12. È questo, ad esempio, l'unico caso effettivamente citato da Ciliberto di «alcuni giudizi che distinguono il foglio D della Trivulziana» i quali renderebbero difficile postulare l'anteriorità di tale versione rispetto alla vulgata (M. CILIBERTO, N. TIRINNANZI, *op. cit.*, p. 112). La centralità di tale brano per la determinazione dell'ordine delle due versioni è ribadita da Aquilecchia in *Le opere italiane di Giordano Bruno*, cit., p. 34.

generosissima humanit  di quali   tanto conosciuta dal mondo, nominata insieme con la fama della Regina, et regno, tanto predicata ne le uicine prouinze, come quella ch'accoglie con particolar fauore ogni sorte di forastiero, che non si rende al tutto incapace di gratia et ossequio. Questi insieme co l'eccellentissimo Signor Francesco Walsingame [...].¹³

Nell'esemplare della Trivulziana, invece, si legge, in corrispondenza di tale passo, quanto segue:

Non hai materia di parlar di quell'animo tanto heroico, che gi  uinticinque anni, et piu, col cenno de gl'occhi sui, nel centro dele borasche d'un mare d'aduersit ; h  fatto trionfar la pace, et la quiete; mantenutasi salda in mezzo di tanto gaglardi flutti, et tumide onde di si uarie tempeste; co le quali,   tutta possa gl'h  fatto empito questo orgoglioso, et pazzo O ceano, che da tutti contorni la circonda.

Non hai qu  materia di far discorso di colei, la quale se uolessi assomigliar   Regina di memoria di passati tempi: profanaresti la dignit  del suo essere singolare et sola; perche di gran lungha auanza tutte: Altre in grandezza de l'authorit , Altre ne la perseueranza del lungho, intiero, et non anchora abbrevuiato gouerno, Tutte poi ne la sobriet , pudicitia, ingegno, et cognitione. Tutte ne l'hospitalit  et cortesia, co la quale accoglie ogni sorte di forastiero, che non si rende al tutto incapace di gratia et fauore. N  te si offre occasione di parlar de la g erosissima humanit  de l'illustrissimo Monsig. Conte Roberto Dudleo, Conte di Licestra &c. tanto conosciuta dal mondo, nominata insieme con la fama del Regno, et la Regina d'Inghilterra, ne circostati regni; tanto predicata da i' cuori di generosi spirti Italiani quali specialmente da lui con particolar fauore (accompagnando quello de la sua signora) son stati, et son sempre accarezzati. Questo insieme co l'eccellentissimo sig. Francesco Walsingame [...].¹⁴

Nel confrontare le due versioni, Aquilecchia osserva:

Che significa?   semplice: di qui possiamo arguire che S [*la vulgata*] precede R [*il Rawlinsoniano perduto, ovvero leggi, ora, il Trivulziano*]. Nel tempo intercorso tra l'una e l'altra redazione Bruno avr  conosciuto di persona il Dudley (eliminazione quindi della cauta premessa) e la «sua signora», introdotto presso di loro da «generosi spirti Italiani» legati a quel particolare ambiente della societ  e della cultura inglesi che faceva capo al Sidney, nipote appunto del Dudley; e in qualit  di esule italiano avr  ottenuto anche lui la protezione dei conti di Leicester. Perch  in R scompare l'allusione al Cecil? anche questo particolare mi sembra spiegabilissimo;   noto l'antagonismo che era sorto a corte tra lord Burghley e il Dudley. La vita e gli intrighi di quest'ultimo furono oggetto di un violentissimo pamphlet, *Leicester's*

13. G. BRUNO, *La Cena de le Ceneri*, Londra, 1584, p. 36. Cito qui dall'esemplare del foglio D della vulgata riportato come Testo B nell'Appendice I in G. BRUNO, *Opere italiane. Ristampa anastatica delle cinquecentine*, a cura di E. Canone, Firenze, Olschki, 1999 [BOI], vol. IV, pp. 1535-1550. Come avverte il curatore a p. 1526, per tale testo si   utilizzato l'esemplare della *Cena* che si conserva presso la Biblioteca Nazionale di Napoli, segn.: S.Q.xxvi. A. 44 (2).

14. G. BRUNO, *La Cena de le Ceneri*, Londra, 1584, pp. 35-36 dell'esemplare conservato presso la Biblioteca Trivulziana di Milano, Triv. L 594, riprodotto per intero nel volume II della cit. rist. anast. BOI, alle pp. 327-466.

Common Wealth, pubblicato nel 1584 (l'anno stesso in cui apparve la *Cena*) e poi ristampato più volte. Il Bruno, una volta introdotto presso di lui, avrà avuto notizia diretta del contrasto, parteggiando naturalmente per il suo nuovo protettore: conseguente soppressione dell'elogio al Cecil, l'allusione al quale figurava, nella prima lezione, proprio accanto al nome del Dudley, in uno stesso giro di frase! Questo argomento a me sembra decisivo per la determinazione di un primo e di un secondo momento redazionale (S precede R).¹⁵

Ma l'idea che la versione del Trivulziano ci presenti un momento successivo, in cui Bruno avesse in effetti fatto la conoscenza del conte e avesse, anzi, goduto dell'ospitalità di quest'ultimo, sembra basarsi unicamente sulla lettura della frase «la sua signora» come riferita alla moglie di Leicester, e dunque come indice del fatto che Bruno avesse avuto in qualche misura accesso al circolo domestico di questi. Sulla base di tale lettura si presuppone, cioè, che a Bruno sia stato riservato un trattamento pari a quello di cui riferisce al re di Francia l'ambasciatore Michel de Castelnau, il quale, essendo stato invitato a pranzo presso la dimora di Leicester nel settembre 1583, aveva avuto modo di conoscerne la moglie, cosa in sé tanto rara da equivalere ad una dimostrazione di particolare favore da parte del conte inglese.¹⁶ A ben vedere, però, tutto quello che Bruno ci dice in questa versione è che Leicester era tanto ben disposto verso gli stranieri non immeritevoli quanto *la sua sovrana*, ovvero la regina Elisabetta.

Che sia questo, e non 'sua moglie', il significato dell'espressione «la sua signora» appare, infatti, ben più probabile quando si tenga conto della contestualizzazione semantica: Bruno ha appena finito di lodare il senso di ospitalità della regina stessa, utilizzando nel Trivulziano lo stesso tipo di espressione («l'hospitalità et cortesia, co la quale accoglie ogni sorte di forastiero, che non si rende al tutto incapace di gratia et fauore») che nella vulgata viene utilizzata collettivamente in relazione ai suoi cortigiani Leicester e Cecil, «la generosissima humanità di quali é tanto conosciuta dal mondo, nominata insieme con la fama della Regina, et regno, tanto predicata ne le uicine prouinze, come quella ch'accoglie con particolar fauore ogni sorte di forastiero, che non si rende al tutto incapace di gratia et ossequio».

Detto questo, non ci sarebbe nemmeno bisogno di andare a vedere quale sia l'accezione più frequente di tale espressione in ambito rinascimentale. Ad ogni modo, credo che molti saranno disposti ad accettare la maggiore appropriatezza, in tale ambito, dell'accezione 11 riportata per la voce 'signora' nel *Grande dizionario della lingua italiana*, curato per la Utet da Salvatore Battaglia, ovvero, in primo luogo, «Donna che ha il dominio su un regno, che detiene il potere in una comunità o in uno Stato, che ha responsabilità di governo». Per tale significato il dizionario riporta due esempi, uno del XVI e uno del XVII secolo. In

15. G. AQUILECCHIA, *Schede bruniane*, cit., pp. 17-18. La posizione dello studioso al riguardo rimarrà sostanzialmente invariata; cfr. *Le opere italiane di Giordano Bruno*, cit., pp. 34-39.

16. Cfr. G. AQUILECCHIA, *Tre schede su Bruno e Oxford*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXII, 1993, p. 390, dove si rinvia a A. KENDALL, *Robert Dudley, Earl of Leicester*, Londra, 1980, p. 194.

realtà, anche per l'accezione, per noi oggi piuttosto 'piccolo borghese', di «Sposa, moglie» (n. 2)¹⁷ il dizionario riporta due esempi rinascimentali, uno tratto dalle *Satire* ariostesche, l'altro, contenente proprio l'espressione «la sua signora», dal *Ragionamento* dell'Aretino (per coincidenza, quest'esempio è citato dall'edizione curata da Giovanni Aquilecchia). A reiterare la nostra preferenza per l'accezione 11 possiamo, però, osservare come i due esempi rinascimentali riportati per l'accezione 2 sembrano costituire piuttosto un'applicazione satirica di alcuni aspetti della stessa accezione 11, per cui la moglie viene vista come padrona o *domina* del marito, applicazione che è sicuramente fuori luogo nel caso del passo della *Cena* che stiamo analizzando.

Per contro, un rapido sguardo alle altre accezioni riportate nel dizionario Utet rivela ulteriori significati che possono andare a comporsi insieme a quello della 11, rafforzando la tesi che si tratti qui della regina Elisabetta. Il significato che viene citato per primo è, infatti, quello di «Donna sposata o di una certa età (e anche titolo di cortesia e di rispetto che si rivolge a una donna)», ed è in particolare la precisazione parentetica che rende tale accezione particolarmente applicabile alla regina. Il primo esempio riportato per tale accezione («A la signora nostra [...] bacerete le mani da mia parte») è tratto proprio da Luigi Tansillo, uno degli autori prediletti da Bruno. Ancora più significativa risulta, però, l'accezione 12, «Donna amata (in quanto domina il cuore dell'amante)», per la quale il dizionario Utet riporta unicamente tutta una serie di esempi quattro-cinquecenteschi, e che dà un carattere particolarmente malizioso all'associazione di Leicester con la regina Elisabetta qui operata da Bruno, associazione già di per sé alquanto temeraria.

Questo potrebbe, in realtà, offrirci un primo indizio per spiegare per quale motivo potrebbe essersi reso necessario operare una modifica *non* della versione vulgata in quella del Trivulziano bensì, in linea con quanto denunciano gli indizi di carattere bibliografico, sul testo come riportato nel Trivulziano per ottenere quello attestato nella vulgata. La modifica potrebbe, infatti, essere stata effettuata allo scopo di eliminare l'accoppiamento di fatto che Bruno opera, anche solo nell'organizzazione del testo di questa pagina del Trivulziano, tra la regina Elisabetta e il conte di Leicester, un accoppiamento che qualcuno potrebbe aver giudicato poco prudente in rapporto alla politica e alla propaganda inglese del tempo.¹⁸

Elisabetta e Robert Dudley avevano la stessa età, e si conoscevano fin dall'infanzia. Una volta che Elisabetta era succeduta alla sorella Maria Tudor sul

17. Secondo la definizione del *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. xviii, 1996, p. 1096, il termine 'signora', nell'accezione 2, di 'sposa' o 'moglie', «in unione con un aggettivo possessivo, specialmente di prima persona, assume un tono di affettazione o un senso ironico, e viene talvolta percepito come segno dell'appartenenza a un ceto sociale o culturale modesto ma di molte pretese».

18. Il resoconto che segue è basato in modo particolare su C. HAIGH, *Elizabeth I*, 2ª ed., London, Longman, 1998 e S. DORAN, *Monarchy and Matrimony: The Courtships of Elizabeth I*, London, Routledge, 1996, cap. 3: *The Dudley Courtship*, pp. 40-72.

trono d'Inghilterra, Dudley era stato tra i nobili che avevano guadagnato titoli e benefici; presto divenne chiaro, però, che questo personaggio, al quale sarebbe poi andata, tra l'altro, la contea di Leicester, godeva in misura particolare del favore regale. Nel 1560, la moglie di Dudley, forse già da tempo ammalata, fu trovata morta, con il collo spezzato, ai piedi di una scalinata nella propria casa. Elisabetta e Dudley a quel punto si sarebbero probabilmente sposati, se non fosse stato per il modo in cui si era fatto strada, tanto nel regno quanto al di fuori di esso, il sospetto che non si fosse trattato di incidente ma di omicidio. Alcuni storici in particolare indicano che tali voci fossero state alimentate da William Cecil, il quale avrebbe avuto in generale un ruolo importante nel rendere impossibile il matrimonio della regina con Dudley.¹⁹ Altre proposte di matrimonio erano arrivate alla sovrana, e sarebbero continuate ad arrivare, in particolare da parte di vari principi stranieri; ma divenne sempre più chiaro che, per quanto concerneva Elisabetta, le trattative matrimoniali non erano altro che delle manovre diplomatiche, e che la regina non aveva veramente intenzione di sposarsi.

Naturalmente, non mancarono voci che accusarono Leicester di aver cercato di ostacolare i progetti matrimoniali di Elisabetta con personaggi d'oltre Manica, cosa peraltro sicuramente vera.²⁰ L'ultimo tentativo di concludere effettivamente il matrimonio della regina con un personaggio di rango appropriato (e, dunque, straniero) avrà luogo a partire dal 1579 e riguarderà il duca d'Alençon, fratello del re di Francia. Sebbene il corteggiatore avesse una ventina d'anni di meno della quarantacinquenne regina, l'atteggiamento di quest'ultima fece davvero credere che questa volta le trattative potessero andare in porto: cosa probabilmente collegata al fatto che nel 1578, dopo il fallimento dei suoi ultimi tentativi di ottenere la mano della regina, il conte di Leicester aveva sposato l'aristocratica Lettice Knollys,²¹ suscitando le ire della sovrana, alla quale tale matrimonio, dapprima tenuto segreto, sarebbe stato reso noto alcuni mesi dopo proprio dal legato francese Simier, incaricato delle negoziazioni relative alla proposta di Alençon. Ma, sebbene nel novembre del 1581 si arrivasse ad uno scambio di anelli e all'annuncio del fidanzamento della regina con Alençon, subito dopo divenne chiaro che tutto si sarebbe nuovamente concluso con un nulla di fatto, e tre mesi dopo il giovane duca francese lasciava l'Inghilterra. Ancora una volta Leicester aveva avuto parte cospicua nell'oporsi aspramente, insieme con un folto numero di sudditi e consiglieri, all'idea che la sovrana si unisse in matrimonio ad un personaggio di religione cattolica. Alençon morirà nel giugno 1584, ed Elisabetta reagirà vestendosi a lutto e dichiarandosene la vedova. Leicester sarebbe, dunque, riuscito a bloccare il matrimonio con Alençon, proprio come Cecil era riuscito, nel 1560-1561, a bloccare il matrimonio con Dudley.²²

19. Cfr. C. HAIGH, *op. cit.*, pp. 15-16.

20. Ivi, p. 19.

21. Ivi, p. 80.

22. Questo secondo il commento di C. Haigh (cfr. ivi, p. 82).

È a partire dalla fine degli anni 1570 che comincia a diffondersi l'iconografia di Elisabetta come 'Regina Vergine', propugnata, almeno inizialmente, soprattutto dagli oppositori protestanti di un matrimonio che sarebbe stato, inevitabilmente, con un cattolico.²³ Tale immagine si contrapponeva in modo drastico, anche se, naturalmente, del tutto implicito, a una certa reputazione che Elisabetta si era guadagnata soprattutto all'epoca dell'idillio con Leicester e grazie al suo uso politico del corteggiamento. Al tempo del soggiorno di Bruno a Londra, il culto della *Virgin Queen* era ormai largamente affermato e rimanevano solo delle voci isolate a diffondere insinuazioni sulla promiscuità della regina, e persino sul suo aver dato alla luce segretamente dei figli (magari avuti da Leicester), in contrasto con l'abbondanza di aneddoti in questo senso prodotti negli anni 1559-1561 e 1570-1572.²⁴ Come che sia, la castità della regina era diventata uno strumento di solido dominio politico, ed è significativo che tali calunnie avrebbero cominciato a ricomparire all'inizio degli anni 1590, in corrispondenza con il diffondersi di un generale senso di delusione e sfiducia da parte dei sudditi nei confronti della loro sovrana.²⁵

Va comunque ribadito che la celebrazione della Regina Vergine si accompagnava ad un'estrema cautela nell'alludere a quelle stesse possibilità di una qualche inclinazione amorosa da parte della sovrana che tale iconografia serviva a negare. Persino il drammaturgo di corte John Lyly, nel farsi portavoce di quella che era ormai la posizione ufficiale della monarchia (e del suo patrono Lord Burghley), glorificando, in una serie di commedie composte nel corso degli anni 1580, la rinuncia da parte della sovrana all'amore di un personaggio di rango inferiore per motivi legati alla sua più alta missione, dovette muoversi con molta attenzione, trasponendo questo tipo di situazione in chiave mitica. Ecco, dunque, che in tali drammi vengono chiamati in causa personaggi quali Saffo e Faone, o la Luna ed Endimione, magari anche trasmutando, a mo' di ulteriore ma sempre penetrabilissimo travestimento, il sesso degli attanti, come avviene nella prima opera della serie, *Alexander and Campaspe*.

Nessuna reticenza nell'alludere al rapporto tra Elisabetta e Leicester si aveva invece, com'è facile immaginare, in campo cattolico. Sappiamo che, ad esempio, nel 1578 un nunzio papale aveva fatto allusione a dei figli illegittimi che la regina avrebbe avuto da Leicester,²⁶ mentre particolarmente significativa è l'evocazione di tale rapporto in un testo di propaganda scritto alla vigilia del tentativo d'invasione dell'Inghilterra da parte dell'Armada spagnola nel 1588, allo scopo di delegittimare la regina inglese. Questa, si dice, tra le altre scelleratezze

23. Ivi, pp. 161, 165. Cfr. anche S. DORAN, *op. cit.*, pp. 150-152.

24. C. HAIGH, *op. cit.*, pp. 160-161.

25. Ivi, pp. 166-167. Per uno studio approfondito dell'iconografia della Regina Vergine, si veda H. HACKETT, *Virgin Mother, Maiden Queen. Elizabeth I and the Cult of the Virgin Mary*, Basingstoke, Macmillan, 1995.

26. S. DORAN, *op. cit.*, p. 72, con riferimento a I. CLOULAS, *Correspondance du Nonce en France, Anselmo Dandino (1578-1581)*, «Acta Nuntiaturae Gallicae», VIII, Paris, 1979, p. 516.

ha esaltato in particolare un personaggio avido e rapace [ovviamente, *Leicester*] che, da traditore e poco di buono qual era, ella ha raccolto al solo scopo di servire alla sua immonda lussuria; e per avere più agio a tale fine, costui (presumibilmente con il consenso della regina) ha fatto crudelmente assassinare la propria moglie [...]. Tale personaggio, innalzato, dal ruolo di amante, alle cariche più alte e prestigiose, accompagnate da un'esorbitante ricchezza, regge ora le fila di tutto il di lei malvagio e inaudito governo [...]. Con la detta persona e con diversi altri ella ha abusato del proprio corpo, contravvenendo alle leggi divine e disonorando lo stato di maestà regale e tutta la propria nazione, con un'indicibile e incredibile varietà di lussuria [...].²⁷

Ed ecco che Bruno, personaggio al seguito dell'ambasciatore francese, mentre ancora non si è spenta l'eco del fallito corteggiamento della regina da parte del fratello del re di Francia, dà alle stampe nel 1584 a Londra un testo in cui si sottolinea come la «generosissima humanità» del Dudley sia «nominata insieme con la fama del Regno, et la Regina d'Inghilterra, ne circostanti regni». È facile vedere come questo trattamento di Leicester come una specie di principe consorte, per quanto il testo in sé potesse essere stato redatto da Bruno in piena buona fede, poteva prestarsi a tutta una serie di interpretazioni poco favorevoli sulle intenzioni dell'autore stesso. E un avvertimento in questo senso poteva facilmente arrivare a Bruno dall'interno dell'ambasciata presso cui alloggiava (e dove si trovava ospite anche John Florio) o magari da persone vicine allo stesso Leicester. Del resto, l'affermazione, inserita da Bruno nella versione vulgata, secondo la quale egli non conosceva né aveva pensiero di conoscere i vari personaggi della corte di Elisabetta, tra cui Leicester, suona proprio come un *disclaimer*, di carattere anche un po' sgraziato, compatibile con una richiesta espressa in questo senso dagli stessi personaggi in questione.²⁸

Oltre a ciò, la versione vulgata della *Cena* evita ogni possibilità di risultare offensiva inserendo tra la lode della regina e quella di Leicester una velocissima menzione di «Vn gran Thesorier del regno» (ovvero William Cecil, Lord Burghley), così che è la fama di *entrambi* questi personaggi, Cecil e Leicester, ad

27. «[S]he hath exalted one speciall extorsioner, whom she tooke vp first of a Traitor & woorse the naughte, only to serue her filthy luste, whereof to haue the more fredō and intre-
st, he (as may be presumed, by her consent) caused his owne wife cruelly to be murdered [...]; who now of an amorous minion aduanced to highe office, degree, & excessiue welthe, is becum her cheife leader in all her wicked and vnwonted course of regimēt [...]. With the forsaied person and diuers others she hathe abused her bodie, against Gods lawes, to the disgrace of princely maiesty & the whole nations reproche, by vnspeakable and incredible variety of luste [...]». Dal trattato *An Admonition to the Nobility and People of England and Ireland concerning the present wars, made for the execution of His Holiness' Sentence* ([Antwerp] 1588, stc (2^a ed.) 368, pp. xviii-xix), del cardinale William Allen, fondatore del seminario cattolico di Douai, rappresentante dei dissidenti cattolici inglesi espatriati.

28. Sul riferimento agli «Orsi d'Inghilterra» nella terza parte del primo dialogo dello *Spaccio de la bestia trionfante* come unica altra allusione al conte di Leicester, di valenza alquanto spregiativa, all'interno dei dialoghi bruniani, cfr. G. AQUILECCHIA, *Tre schede su Bruno e Oxford*, cit., p. 393, nonché, dello stesso autore, *Bruno at Oxford between Aristotle and Copernicus*, in *Giordano Bruno 1583-1585: The English Experience/L'esperienza inglese*, a cura di M. Ciliberto, N. Mann, Firenze, Olschki, 1997, pp. 117-124; pp. 118 e 124.

essere accomunata a quella della Regina. Per quanto ci fossero senz'altro, come osservato da Aquilecchia, rivalità e divergenze tra i due potentati, nel suggerire qui che la modifica apportata da Bruno al foglio D della *Cena* potrebbe essere risultata, in realtà, nell'inserimento, anziché nella rimozione, del riferimento a Cecil, non vogliamo sostenere che ci fosse un intento politico di senso ugualmente opposto, ovvero un ravvicinamento da parte di Bruno a Cecil anziché, come proposto da Aquilecchia, alla fazione di Leicester. Nella misura in cui esiste la possibilità di vedere l'aggiunta del Gran Tesoriere in funzione di mero 'separatore' tra la regina e Dudley, sarà più prudente rinunciare a dare a queste specifiche modifiche una qualche valenza politica. Tanto più che una parte della critica più recente tende a negare che le divergenze tra Cecil e Leicester ammontassero all'esistenza di due fazioni ben definite e opposte.²⁹ In ogni caso, l'assetto riportato nella vulgata, con la menzione di Cecil, Leicester e Walsingham, non fa altro che riprodurre fedelmente la mappa del potere a corte, chiamando in causa nella sua interezza il «triumvirato su cui maggiormente faceva affidamento la regina».³⁰ Si va, così, verso una soluzione più lineare, per cui non è più necessario postulare una temporanea deviazione da parte di Bruno da quella che sarà in modo evidente la sua linea politica successiva, che lo porterà molto lontano dal protestantesimo militante del conte di Leicester.

Una volta rimessa in discussione l'idea che gli indizi di carattere storico-politico dimostrino in maniera conclusiva l'anteriorità cronologica della vulgata si potrà procedere a ricercare all'interno delle due versioni dei vettori di tipo logico che ci diano degli indizi in merito alla direzione delle modifiche. Gli indizi di questo tipo da me riscontrati puntano tutti in direzione di una modifica dal Trivulziano alla vulgata. Tali indizi sono i seguenti:

1. T34 (Trivulziano, p. 34): *non é seconda á nessun che porti scettro in terra*
V35 (Vulgata, p. 35): *non é facilmēte seconda ad altro che porti scettro in terra*

La versione in V è più corretta. A meno di non voler subdolamente alludere al fatto che Elisabetta I non facesse parte di diritto del numero dei sovrani terreni – cosa esplicitamente negata da Bruno nel contesto, in entrambe le versioni – non si capisce perché l'autore avrebbe dovuto modificare «ad altro» in «á nessun»; per contro, la legittimità del titolo regale della figlia di Enrico VIII e di Anna Bolena era un altro argomento particolarmente delicato nel contesto sto-

29. Cfr. S. ADAMS, *Leicester and the Court*, Manchester, Manchester University Press, 2002, p. 58: «In other words, hard evidence for the central argument that factionalism and patronage were the central constituents of Court politics has so far been lacking [...]. Patronage struggles within the Court between Burghley and Leicester have been noteworthy by their absence. In fact the opposite is the case. In a number of cases – for example, those of Walsingham himself, Henry Killigrew, Robert Beale, William Herle – clear lines of allegiance have been very difficult to draw [...]. This does not mean that Cecil looked upon a marriage between Leicester and the Queen with enthusiasm, that they did not disagree over foreign policy, or adopt different approaches to ecclesiastical policy, but these instances must be weighed against the major areas of agreement».

30. C. HAIGH, *op. cit.*, p. 87.

rico, il che spiega perché Bruno potesse aver voluto rendere ancora più incontrovertibilmente chiara la sua espressione, pur attenuando alquanto la superlatività ascritta alla regina.

2. Ci sono diverse modifiche che si possono benissimo spiegare, nel senso T>V, come intese ad eliminare la ripetizione di uno stesso termine, mentre in senso inverso inserirebbero delle fastidiose ripetizioni senza alcuna ragione evidente:

a. T37: *De quali l'una e' de arteggiani, et bottegari, i' quali conoscendoti [...]*

V37: *De quali l'una e' de arteggiani, et bottegari, che conoscendoti [...]*

b. T40: *De simili se ne uuoi a' Parigi ne trouarai quanti ne uuoi a la porta del palazzo.*

V40: *De simili se ne uuoi á Parigi, ne trouarai quanti ui piace a la porta del palazzo.*

c. T41: *te si auuentaranno sopra, te faran sentir l'empito de la carica che portan sopra ;*

V41: *te si auuentaranno sopra, te faran sentir l'empito de la carica che portano ;*

d. T41: *ma accuso tutti gl'altri li quali hanno un pochettino del rationale, et sono piu che questi altri ad imagine et similitudine de l'huomo ;*

V41: *ma accuso tutti gl'altri li quali hanno vn pochettino del rationale, et sono piu che gli predetti ad imagine et similitudine de l'huomo :*

e. T46: *accomodatosi al quanto la lingua in bocca, rasserenati gl'occhi al cielo, spicato da labocca un delicato risetto,*

V46: *accomodatosi alquanto la lingua in bocca, rasserenati gl'occhi al cielo, spicata da i' denti un delicato risetto,*

3. Nell'ambito della diatriba nei confronti della plebe inglese, in V si ha cura di aggiungere delle postille o di esprimersi in modo da esimere una parte della plebe dalle accuse che Bruno le sta rivolgendo. Sembra più probabile che tale modo di esprimersi sia stato un ripensamento dovuto al desiderio di non essere ingiusto e non fare di ogni erba un fascio, piuttosto di dover pensare che Bruno sia stato in un secondo momento spinto dalla sua ira a non voler più considerare alcun popolano come esente da biasimo, tanto da rimuovere meticolosamente ogni accenno in questo senso:

f. T36: *ma importunissimamente, a' dispetto del mondo ne uiene a' proposito una plebe [...] irreuerente, irrespetteuole, di nulla ciuilitá, male alleuate. Quando uede un forastiero [...]*

V37: *Ma á proposito importunissimamente ne si mette auanti gl'occhi una gran parte de la plebe [...] irrespetteuole, inciuite, rozza, rustica, saluatica, et male alleuata, non cede ad altra che pascere possa la terra nel suo seno. Hor messi da canto molti soggetti che sono in quella degni di qual siuogla honore, grado, et nobiltá: Eccoui proposta auanti gl'occhi un'altra parte, che quando uede un forastiero [...]*

g. T39: *Ma parlo de le altre specie di seruitori*

V39: *Ma (eccettuando però di tutte specie alchuni, che ui posson essere mē capaci di tal censura) parlo de le altre specie di seruitori*

4. Troviamo in questo contesto anche un esempio di cambiamento che si spiega come parte di una catena di modifiche:

h. T37: *Questa ignobilissima plebe, per quanto appartiene al proposito, e' diuisa in due parti. PRV. Omnis diuisio debet esse bimembris, uel reducibilis ad bimembrem.*

V37: Questa ignobilissima portione (per quanto appartiene al proposito) è diuisa in due specie. PR. Omnis diuisio debet esse bimembris, uel reducibilis ad bimembrem.

Sembra, infatti, molto più probabile che originariamente Bruno avesse scritto «diuisa in due parti», se aveva già in mente di proseguire con l'osservazione di Prudenzius sulla *diuisio bimembris*, anziché il meno appropriato «diuisa in due specie». La modifica di cui al punto 3 avendo, però, portato all'uso di «portione» subito prima, l'autore si sarebbe visto costretto ad evitare la ripetizione, a costo di utilizzare un termine meno adatto alla citazione latina che segue. Un caso simile è quello in cui Bruno modifica la lode della regina Elisabetta, che in V, al contrario che in T, include la straordinaria immagine di Anfritrite:

i. T35: che se l'imperio de la fortuna corrispondesse, et fusse agguagliato à l'imperio del generosissimo spirito et ingegno: sarebbe l'unica imperatrice di questa terrestre sfera; et con piu piena significatione quella sua diuina mano sustentarebbe il globo di questa uniuersale monarchia.

V35-36: Certo se l'imperio de la fortuna corrispōdesse, et fusse agguagliato à l'imperio del generosissimo spirito, et ingegno: bisognarebe che questo grande Amphitrite aprisse le sue fimbrie, et allargasse tanto la sua circonferenza: che si come gli cōprende vna Britannia, et Hibernia; gli desse un'altro globo intiero; che venesse ad uguagliarsi à la mole uniuersale: onde cō piu piena significatione la sua potente mano sustente il globo d'una generale et intiera monarchia.

Non sembra, infatti, esserci alcun motivo per cui «una generale et intiera monarchia» dovesse essere modificato in «questa uniuersale monarchia». Al contrario, se presupponiamo che la modifica sia occorsa nel senso $T > V$, vediamo come l'eliminazione di «uniuersale», e la sua sostituzione con una pesante coppia di aggettivi (che difficilmente si sarà presentata alla mente spontaneamente, in preferenza al più semplice e diretto «uniuersale»), si sarà resa necessaria in seguito all'inserimento del riferimento alla «mole uniuersale» nella frase precedente.

Come già detto, diversi studiosi hanno espresso l'opinione che sarebbe opportuno, per avere dati più precisi sulla cronologia relativa delle due versioni del foglio D della *Cena de le Ceneri*, procedere ad uno studio della carta di cui è costituito tale foglio nell'esemplare della Trivulziana, rispetto agli altri esistenti.³¹ Ciò è sicuramente auspicabile. Infatti, come si è tentato di mostrare sopra, gli argomenti di tipo storico-politico finora addotti non sembrano, ad un riesame, di entità sufficiente a determinare l'ordine di composizione delle due versioni, mentre in realtà tanto gli elementi di carattere bibliografico finora disponibili quanto una possibile rilettura del brano considerato chiave dal punto di vista politico-biografico, quanto alcune considerazioni di carattere logico, sembrano puntare verso la conclusione che sia la versione vulgata, ovvero quella riportata nella maggior parte degli esemplari esistenti, a costituire la versione definitiva della *Cena de le Ceneri*.³²

31. Cfr. *supra*, nota 5.

32. Per la stesura di questa nota sono incorsa in un debito di gratitudine personale nei confronti di diversi studiosi, ai quali vanno dunque i miei profondi ringraziamenti: in primo luogo, come sempre, Hilary Gatti; ma anche Eugenio Canone, Carlo Caruso, Conor Fahy, Franca Pellegrini, Ingrid Rowland, Roberto Tissoni.

MAURIZIO CAMBI, *La machina del discorso. Lullismo e retorica negli scritti di Giordano Bruno*, con una nota di Michele Ciliberto, Napoli, Liguori, 2002 («La cultura storica»), xvii-217 pp.

MAURIZIO CAMBI passa in rassegna gli scritti latini bruniani avendo di vista l'incrocio di motivi risalenti a Raimondo Lullo e di repertori e schemi della retorica classica, inserendosi pertanto nella scia aperta decenni fa dalle ricerche di *dame* Frances Yates e di Paolo Rossi sulle arti della memoria e sulla tecnica combinatoria, ma prestando maggiore attenzione al 'materialismo' bruniano, alle ragioni teoriche che presiedono alla sua riflessione magica. La ricerca disegna la posizione di Giordano Bruno come una brillante e 'postuma' riattivazione del discorso umanistico, che voleva agonisticamente pervenire alla conoscenza delle *res* attraverso la manipolazione delle parole. Bruno ragiona così nella convinzione che «l'operazione dell'oratore [...] e quella del mago sono della stessa natura» (pp. 15-16), giacché entrambi conoscono i nodi che legano la trama della realtà e sono capaci di operare su quelli per ottenere effetti su questa. Era pertanto inevitabile che egli non condividesse né lo schematismo di una soluzione analitica, né la declinazione dilettevole, che faceva della retorica un'arte virtuosistica. Se, come ha spiegato Paolo Rossi (ripreso da Ciliberto nella *nota* introduttiva), «Bruno concepisce l'intero meccanismo dell'arte [combinatoria] come la traduzione, sul piano della sensibilità e dell'immaginazione, dei rapporti ideali che costituiscono la trama dell'universo», ciò è perché egli apprende da Lullo a situarsi all'incrocio tra retorica e magia. E allora il filosofo medioevale andrà considerato come il sileno erasmiano (p. 34), da cui apprendere lo «straordinario *artificium* capace di attribuire all'*artista* una smisurata capacità conoscitiva» (p. 40). Da qui, peraltro, la distanza di Bruno dall'interpretazione 'statica' dell'arte combinatoria di un Cornelio Agrippa (sul cui 'nichilismo' si legga WALTER F. LUPI, *Scepsi barocche*, Pisa, ETS, 1989), e la conseguente decisione bruniana di dedicare un commento all'*ars* lulliana.

Nel secondo capitolo (*Lullo, Bruno e l'eternità del mondo*) Cambi incrocia molti degli argomenti che sono al centro del recente lavoro di Gilberto Sacerdoti (*Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Torino, Einaudi, 2002), in particolare la separazione di filosofia e teologia. Posto che Lullo aveva combattuto la diffusione del pensiero averroista presso i così detti 'aristotelici radicali' di seconda generazione, allestendo una complessa argomentazione che mirava a eliminare il rischio di uno scontro frontale tra ragione e fede, era inevitabile che Bruno se ne distanziasse, se è vero che nella sua visione «la teoria degli infiniti mondi [di origine cusaniana] è strettamente connessa a quella dell'*eterna duratio* dell'universo» (p. 73). Distanziarsi da Lullo significava però perdere il ricco strumento conoscitivo allestito dal Maiorchino. La soluzione bruniana consiste nel salvare la 'macchina' concettuale facendola però funzionare contro il suo 'inventore' (p. 82). Lo studioso spiega allora che la fedeltà a Lullo consiste nella convinzione di Bruno che il Catalano avesse

proposto una via né schematica né inerte per giungere alla conoscenza, e dunque costituisse un'alternativa al dilagante predominio della logica ramista (p. 96). Questa opposizione tra Lullo e Ramo implica la proposta di un'idea di ricerca filosofica opposta alla *methodus* statica del logico francese; un modello attivo e anzi agonistico articolato in un coerente sistema di immagini allegoriche venatorie (cfr. pp. 112-113). Rispetto all'altro modello di caccia metafisica, quello fornito da Cusano, Bruno attinge qui alla tradizione delle arti della memoria per realizzare un'opera volta a proporre, attraverso il commento ad Aristotele, un «metodo che, con l'ausilio di *imagines* e *loci* esibiti in un ordine ben preciso [...] fissa nella memoria le modalità per l'utilizzo più proficuo dei *Topici*» (p. 114), liberando la retorica dai vincoli della sola *elocutio* per restituirle lo spazio dell'*inventio*, ossia della «ricerca dei *topoi*».

Nel prosieguo dell'analisi Cambi si sofferma su uno scritto che, anche se fu forse progettato solo come «un 'brogliaccio' di appunti da usare durante le lezioni» (p. 124), risulta direttamente impegnato in un campo in cui retorica e politica s'incrociano. L'interesse del Nolano per la *Rhetorica ad Alexandrum* (testo allora ritenuto opera di Aristotele), se da un lato suffraga la tesi di Sacerdoti di un Bruno pienamente inserito nella riflessione contemporanea sul potere e la sua gestione, dall'altro mostra con chiarezza quanto per lui fossero rilevanti le tecniche del linguaggio, tanto che «*indignus [...] est populi obsequio princeps, qui oratione disertus non est*» (cit. a p. 132). Che si tratti di una questione politica, oltre che tecnica, è evidente dal risalto dato da Bruno al ruolo della passione: l'oratore, cioè l'uomo politico, deve sviluppare le proprie competenze pragmatiche e individuare l'*opinio* prevalente nell'uditorio al fine di smuoverne i *pathe*. Se l'attenzione alla dinamica psicologica andrà ricercata nell'esperienza presso il convento di San Domenico a Napoli e nella connessa attività predicatoria, sembra emergere qui una certa 'deriva' seicentista *ante litteram* del Nolano. In realtà, Bruno non fa che proseguire la linea mediocinquecentesca delle riflessioni sulla *opinio* e le passioni dell'uditorio maturate prima in area modenese (Castelvetro e Sigonio) e poi riprese da Sperone Speroni e Carlo Borromeo, ribadendo la necessità di «emozionare persone diverse» (p. 134), facendo attenzione alla molteplicità e diversità degli *ingegni* individuali. La soluzione è, sembra inevitabile, la ricerca della meraviglia, cioè «l'originalità delle soluzioni», «l'eleganza del discorso», la ricchezza e variazione di «formule espressive e soluzioni argomentative» (p. 138). Ed è così che retorica e lullismo si ricongiungono, perché si ricongiungono (ancora Umanesimo 'postumo') le cose e le parole, gli oggetti del pensiero e i *signa* per parlarne, la «copia rerum» e la «copia verborum». Tra la *copia* delle cose e quella delle parole, le figure lulliane funzionano allora proprio come una sorta di volano, permettendo il trasferimento della prima serie sulla seconda, nel rispetto dell'*ingenium* del locutore e delle sue necessità di accordo con l'uditorio: «*est unica ratio, qua [...] ita fere innumeris modis variare possimus, ut numquam eadem videatur repeti cantilena*» (cit. a p. 153). A questi problemi è dedicata anche l'analisi della *Lampas triginta statuarum* svolta nel quinto capitolo (*Bruno critico di Bruno*), da cui emerge la ricerca 'eroica' di quella sintassi concettuale e insieme linguistica

che permettesse di passare dall'apprensione delle cose «in modo semplice» alla apprensione delle cose «in modo complesso» (cit. a p. 162), ancora insistendo sulla via del potenziamento dell'*inventio*, della topica, rispetto all'*elocutio* («combinando concetti rappresentativi della realtà» finisce col «combinare gli elementi stessi, i fattori reali», p. 181).

L'ultimo capitolo (*La nostalgia della lingua perduta*) affronta infine la questione della magia, insistendo sulla distanza di Bruno da Ficino e sulla prossimità invece con Giovanbattista Della Porta. Attribuire l'inizio della decadenza della «magia degli Antichi» alla introduzione della scrittura, non solo implica ricollegarsi alla tradizione che rimonta indietro alla riflessione medica araba, al neoplatonismo del iv e v secolo e alle dottrine dei Caldei e dei maghi d'Egitto, ma significa anche, lo ha ricordato Michele Ciliberto, attribuire un ruolo cardinale al linguaggio. Se infatti «il materiale da ricercare si trova tutto nella natura, e il mago deve concepire 'immagini' che imitino le *res naturales*, in modo che, sulla base della somiglianza, si possa [...] "catturarne lo spirito"» (p. 205), il principio venatorio, 'eroico', che impregna tutta la riflessione bruniana, è la trascrizione 'fantastica' di una concezione *faktish* del discorso come strumento per operare sulla realtà. Ed è qui il merito del libro di Maurizio Cambi, che con pazienza e a volte forse eccessiva indulgenza verso il dettaglio (ma è pur vero che questi testi continuano a esser più citati che letti) ha attraversato gli scritti latini di Giordano Bruno mostrandone la tensione per congiungere arte magica e arte retorica e il tentativo di tenere insieme progresso della conoscenza e controllo delle forze naturali.

GIANCARLO ALFANO

★

RENATE JÜRGENSEN, *Bibliotheca Norica. Patrizier und Gelehrtenbibliotheken in Nürnberg zwischen Mittelalter und Aufklärung*, 2 voll., Wiesbaden, Harrassowitz, 2002 («Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen», 43/1-2), 2075 pp.

NOTA specialista della storia culturale della città di Norimberga – autrice di una monografia sulla celebre società letteraria norimberghese del «Pegnesischer Blumenorden», l'unica società letteraria tedesca ad essere sopravvissuta fino ai tempi odierni (*Utile cum dulci – Mit Nutzen erfreulich. Die Blütezeit des Pegnesischen Blumenordens in Nürnberg 1644-1744*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994) –, Renate Jürgensen presenta una documentazione delle biblioteche erudite e patrizie norimberghesi tra Medioevo e Illuminismo. Una documentazione vastissima, che ripercorre con dovizia di particolari le vicende del patrimonio librario norimberghese, la cui conservazione attraverso i secoli è dovuta in gran parte ai collezionisti privati non sempre appartenenti al patriziato cittadino. Tra le precedenti descrizioni spiccano la *Bibliotheca Norica Williana* in otto volumi (1772-1798) dello storico Georg Andreas Will, legata soprattutto alla storia patria, e i *Memorabilia bibliothecarum publicarum Norimbergensium* in 3 volumi (1786-1791) del collezionista erudito Christoph

Gottlieb von Murr, in cui prevale una visione della cultura norica nel contesto di una *respublica literaria* europea. Adottando quest'ultima prospettiva, nella presente opera l'autrice ha cercato di privilegiare un accesso alle collezioni librerie che metta in risalto lo scambio culturale tra la città di Norimberga e l'Europa: profondità temporale e raggio regionale delle biblioteche private selezionate sono al centro di un'indagine che vuole «acquisire un'immagine della cultura norimberghese nella sua dimensione europea attraverso i secoli fra tardo Medioevo e tardo Illuminismo» (*Prolog*, p. 78). Si tratta di una «descrizione dei molteplici influssi culturali che hanno trovato ripercussione in maniera esemplare nelle grandi collezioni librerie della città» (ivi, p. 79). Stanno dunque in primo piano non considerazioni quantitative, ma ricerche volte a illustrare «l'orizzonte librario del collezionista tra ancoramento locale e immagini guida del mondo erudito oltre i confini regionali» (*ibidem*). Sono messi a fuoco non solo i grandi gruppi disciplinari (*Theologica, Juridica* ecc.), ma anche i singoli titoli e gli autori presenti, per quanto riguarda l'origine e il raggio di diffusione dei loro scritti (cfr. ivi, p. 78). Nell'ampio *Prolog* (pp. 17-80), Jürgensen offre una panoramica delle biblioteche private norimberghesi. Se ancora nella seconda metà del Settecento, l'enciclopedista Karl Friedrich Gottlob Hirsching annovera Norimberga – città dell'impero dagli estesi rapporti commerciali e culturali con l'estero – tra le prime città tedesche quanto a numero e importanza delle collezioni librerie private, nel corso del tempo solo poche di esse sono sopravvissute alla dispersione. Basti ricordare la preziosa raccolta dell'umanista Willibald Pirckheimer: venduta già nel primo Seicento a un collezionista inglese e passata in seguito alla Royal Society, che a sua volta ne vendette i manoscritti al British Museum, mentre gli incunaboli finirono all'asta.

Lo spaccato di Jürgensen attraverso il patrimonio librario norimberghese si basa su sei biblioteche private (cui si aggiunge la collezione speciale di *Norica* di Georg Andreas Will). L'autrice illustra in primo luogo due biblioteche patrizie: la prima, di Hieronymus Paumgartner il vecchio (e poi di Hieronymus Paumgartner il giovane), giurista e matematico che aderì alla Riforma e fu amico di Melantone; la seconda, di Erasmus Ebner – collega di Paumgartner e anch'egli seguace e corrispondente di Melantone –, una raccolta confluita in seguito nella biblioteca Ebner-Imhoff, notevolmente arricchita dal discendente Hieronymus Wilhelm Ebner von Eschenbach nel primo '700. Sono poi esaminate quattro biblioteche di eruditi 'borghesi'. Per il Seicento: quella del teologo e predicatore Johann Michael Dilherr – passata per disposizione testamentaria al capitolo di San Sebald e a tutt'oggi conservata come parte della tradizione ecclesiastica della città – e quella dei teologi e filologi Christoph e Andreas Arnold, ricca di stampe straniere raccolte durante i loro viaggi nei Paesi Bassi, in Inghilterra e in Francia. Per il Settecento: quella del teologo e bibliotecario comunale Adam Rudolph Solger – oggi conservata nella Biblioteca comunale di Norimberga – e quella di Christoph Gottlieb von Murr.

Un'ampia sezione dedicata a *Die europäische und die regionale Dimension der Nürnberger Stadtkultur* (pp. 1491-1641) apre a ventaglio i pressoché 70.000 titoli (distribuiti per 16.600 autori e qualche migliaio di anonimi), passati in rassegna all'interno delle sei collezioni scelte, attraverso un'analisi dei luoghi di stampa.

Le sei collezioni risultano così rappresentative delle aree culturali di maggiore incidenza a Norimberga dal 1500 al 1800. Esse rispecchiano, ciascuna in maniera diversificata: la ricezione dell'umanesimo dell'Italia settentrionale, poi della Riforma di Wittenberg (mentre una parte del ceto dirigente fu orientata verso il calvinismo), lo scambio con la Repubblica veneta, la partecipazione ai dibattiti politico-religiosi alla vigilia della Guerra dei trent'anni, l'orientamento verso l'Europa occidentale nella seconda metà del Seicento e, nel Settecento, crescenti contatti con il mondo cattolico. Il fatto che più del 90% dei testi siano stampati fuori dai confini regionali è testimonianza di una dimensione europea della città, del resto caratteristica, in generale, del commercio librario europeo nella prima età moderna. Tale aspetto di internazionalismo si va attenuando solo dopo la Guerra dei trent'anni, quando l'orizzonte si restringe sempre di più entro i confini nazionali e regionali (cfr. pp. 1492-1495). Anzi, dall'analisi delle sei collezioni presentate emerge un quadro sostanzialmente diverso da quello delineato da Georg Andreas Will, mostrando una Norimberga *centrum Germaniae*, centro di una vivace attività di traduzioni, ma anche di un'editoria dedicata alla pubblicazione di opere in lingua straniera (*Epilog*, pp. 1643-1658: p. 1643). Per quanto riguarda singole sezioni delle collezioni nel loro complesso – contraddistinte da un'impostazione di carattere enciclopedico –, una maggiore corrispondenza (oltre che naturalmente nell'ambito dei testi classici) va rilevata nella scelta di testi appartenenti all'umanesimo italiano. Tutte le raccolte registrano opere di Giovanni Boccaccio, Francesco Petrarca, Francesco Filelfo, Marco Girolamo Vida, cui si aggiungono opere di Leonardo Bruni, Enea Silvio Piccolomini, Andrea Alciato e Filippo Beroaldo (cfr. p. 1649). Unico esponente della locale tradizione letteraria vernacolare presente in tutte le biblioteche resta Hans Sachs (cfr. p. 1655). Maggior interesse verso l'ambito filosofico si riscontra nelle raccolte di Dilherr, degli Arnold e di Murr. Merita qui particolare attenzione la collezione di quest'ultimo erudito, editore tra l'altro di *Poemata Iordani Bruni, Nolani*, apparsi nel 1789 nel suo *Journal zur Kunstgeschichte und zur allgemeinen Litteratur* (17. Theil, pp. 201-214), tratti dal *De la causa*, dal *De l'infinito*, dal *Cantus Circaeus*, dalla *Cena* e dallo *Spaccio*. Tra i rari elenchi di opere di singoli autori, nella collezione di Murr si registrano dei *Collectanea partim impressa partim manuscripta de Jordano Bruno* (cfr. p. 1338). Come è stato recentemente ipotizzato, è possibile che la parte manoscritta dei *Collectanea* sia da identificare con il Codice Norov 36, conservato a Mosca (cfr. E. CANONE, *Introduzione*, Appendice II, in *Giordano Bruno 1548-1600. Mostra storico-documentaria*, Firenze, Olschki, 2000, p. cxviii; cfr. anche p. xlvii, nota 132). Per quanto riguarda il fantomatico opuscolo di Murr su *Leben und Schriften Giordano Brunos*, anche Jürgensen giunge alla conclusione che esso probabilmente non vide mai la luce (p. 1338, nota 229). Stampe bruniane sono, inoltre, registrate sia nella biblioteca di Dilherr (*De specierum scrutinio*, Pragae, 1588) sia in quella dell'appassionato collezionista Solger, che possedeva il *De la causa* e il *De l'infinito* (Venezia [Londra], 1584), il *De lampade combinatoria Lulliana* (Vitebergae, 1587), il *De monade* e il *De imaginum compositione* (entrambi: Francofurti, 1591), nonché la *Summa terminorum metaphysicorum* (Marpurgi Cattorum, 1609; cfr. pp. 473, 982 sg., 987).

Anche stampe di opere campanelliane non mancano: nella biblioteca dilherriana sono presenti il *De monarchia Hispanica* (Antverpiae, 1650) – anche nella traduzione tedesca di Christoph Besold (Amsterdam, 1641) – e un’edizione dell’*Atheismus triumphatus* (Romae, 1631); cfr. pp. 447, 530, 712, nota 1514). La collezione degli Arnold registra il *De monarchia Hispanica* (Amstelodami, 1646) – nonché la traduzione tedesca (1620) – e un’edizione della *Civitas solis* (Ultraieci, 1643; cfr. pp. 613, 712. Cfr. ora, per le edizioni della *Città del Sole*, MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*. Con una appendice di testi critici, Pisa-Roma, IEPi, 2004). Più interessante anche in questo caso la biblioteca solgeriana: accanto a *Von der Spanischen Monarchie* (1620), Solger possedeva il *Prodromus philosophiae instaurandae* (Francofurti, 1617) – proveniente dal fondo di Basilius Besler, noto botanico, autore dello *Hortus Eystettensis* (1613) e del *Fasciculus rariorum varii generis* (1619) e fratello di Hieronymus, medico e ‘segretario’ di Bruno – nonché l’*Universalis philosophiae epilogosticae partes IV* in due edizioni (Francofurti, 1623 e Lutetiae Parisiorum, 1638; cfr. pp. 814, 954, 982). Anche Murr conservava nella propria raccolta una stampa campanelliana, il *De sensu rerum et magia*, Francofurti, 1620 (cfr. p. 1455). Inoltre egli possedeva la monografia campanelliana di Ernst Salomon Cyprian: *Vita Th. Campanellae*, Amstelodami, 1620 (cfr. p. 1401).

Chiude la rassegna di Renate Jürgensen un ampio *Anhang* (pp. 1659 sgg.), articolato in un elenco dei cataloghi d’asta privati ed editoriali norimberghesi della prima età moderna (I), una bibliografia che registra contributi storico-letterari di autori norimberghesi, manoscritti, stampe, opere di consultazione e letteratura specifica in generale (II) e un indice dei nomi (III). L’*Anhang* non solo offre una chiave d’accesso al ricco materiale presentato; esso costituisce un prezioso strumento per chi voglia approfondire la ricerca sulla cultura libraria norimberghese, ma – in linea con l’impostazione generale – anche su quella tedesca ed europea.

DAGMAR VON WILLE

★

LUIGI LAZZERINI, *Nessuno è innocente. Le tre morti di Pietro Pagolo Boscoli*, Firenze, Olschki, 2002, xxii-346 pp.

A TRAVERS l’examen précis et très bien documenté de trois cas particuliers de condamnés à mort (à la suite de conjurations contre le pouvoir en place pour les deux premiers; Pietro Paolo Boscoli et Pietro Fatинelli, ou d’actes de violence, pour le troisième, Troilo Savelli), cet ouvrage entend reconstituer, grâce à une réflexion sur l’art de bien mourir au xvi^e siècle, une sorte de figure, de modèle emblématique du condamné à mort, marqué par le climat spirituel du xvi^e siècle. Les trois cas considérés ont en commun d’avoir donné lieu à des *narrations* circonstanciées de leurs derniers moments lesquelles, qui plus est, ont bénéficié d’une certaine diffusion, manuscrite ou non, à l’époque. De la sorte, il est possible de proposer un corpus cohérent pour la recherche d’un *stéréotype*

de ces *représentations* qui ne doivent jamais être dissociées de l'étude des *pratiques* de réconfort – spécialisées ou non. Le va-et-vient constant entre la réalité et ses traductions écrites entend ainsi fournir une contribution à une «histoire de la mort» aux temps de la Réforme et de la Contre-Réforme. Luigi Lazzerini est ainsi conduit, au fil d'une enquête circonstanciée, à ne pas s'en tenir au trois personnages emblématiques mais à convoquer dans son texte d'autres condamnés à mort, à commencer par le plus célèbre d'entre eux, Girolamo Savonarola: en effet, selon l'auteur, le prieur de San Marco, notamment à travers ses deux commentaires aux *Psaumes* rédigés en prison (le *Miserere* et le *In Te, Domine, speravi*), nous donne la clé de compréhension d'une nouvelle attitude face à la mort faite d'une admission joyeuse et sans concession de ses propres péchés, dans un rapport direct du condamné avec l'humanité du Christ pécheur et rédempteur, rédempteur parce qu'il a pris sur lui tous les péchés des hommes. Ce n'est qu'au terme d'un processus complexe que l'orthodoxie catholique reprendra le dessus en imposant à la fin du siècle le primat de la confession comme seule voie possible de salvation.

Dès lors, ce que nous disent ces mises en récit des derniers moments de condamnés à mort dépasse la simple question anthropologique des rituels de consolation. Lazzerini défend en effet au travers de cette recherche des hypothèses 'lourdes' sur l'histoire de l'Eglise et de la spiritualité au xvi^e siècle ainsi que sur les liens que celles-ci entretiennent avec la réflexion politique, notamment la tradition républicaine toscane. Il l'annonce d'ailleurs d'emblée puisqu'il s'agit pour lui de «riportare al centro dell'indagine il rapporto tra sensibilità diffusa e idee religiose, tra la comune pratica religiosa [...] e la mentalità diffusa, tra la storia della morte e la storia della riforma». L'ambition double est donc, d'un côté, «la revisione delle idee che la storiografia attuale si è formata a proposito della concezione cinquecentesca della morte», et, de l'autre, «un modo nuovo di accostarsi alla Riforma protestante», pour échapper aux monographies sur des personnages, des groupes ou des lieux déterminés (Premessa, p. xii). Plus loin (p. 170) Lazzerini soulignera ainsi que nos certitudes sont rares sur la Réforme italienne et que l'étude de ses spécificités reste encore largement à faire.

Le premier de ses objectifs est largement atteint et l'étude apporte une notable contribution à l'histoire de la mort au xvi^e siècle. Il n'en va pas de même du second; la thèse soutenue très clairement selon laquelle la réforme italienne ne se comprend pas sans étudier son lien étroit avec l'héritage savonarolien soulève en effet quelques perplexités chez le lecteur. On a l'impression parfois que l'auteur, même si ce n'est pas évidemment son intention, s'inscrit dans une perspective caractéristique d'une certaine historiographie protestante pour laquelle il était fondamental de retrouver avant Luther des 'annonceurs' de la Réforme. La surdétermination des deux brefs textes de Savonarole sur les *Psaumes* passe ainsi par le refus de prendre en compte les procès-verbaux de son procès qui sont bien l'autre volet de son 'testament' – tout à la fois temporel et spirituel – dont il ne va pas de soi, contrairement à ce qui est dit par Lazzerini (p. 57), qu'ils soient 'inattendibili'. Du même coup, le lien présenté entre réforme de l'Eglise et réforme de la cité est parfois lacunaire et la forme que prend

le rapport entre savonarolisme et républicanisme, que l'auteur a bien raison de mettre en évidence, est envisagé de façon discutable. La place que peut occuper l'héritage savonarolien dans la vie politique florentine de la première moitié du xvr^e siècle est ainsi examiné dans une logique d'opposition au gouvernement médicéen qui ne rend pas compte de l'ambivalence du rapport de Côme 1^{er} avec l'héritage républicain et de la notable continuité du groupe dirigeant florentin : la république est aussi pour le duc un héritage 'national', un héritage beaucoup plus important que les 'étrusqueries' auxquels ne crurent que leurs auteurs, y compris celles concernant l'alliance des douze cités qui ne fut jamais central dans la pensée politique républicaine florentine (p. 167). Symétriquement, il est difficile d'affirmer que le meurtre d'Alexandre par Lorenzino soit une expression du savonarolisme (p. 149). De ce fait, on a parfois l'impression que la finesse indiscutable des interprétations textuelles pour tout ce qui touche à l'histoire de la spiritualité laisse de côté certains éléments historiques et postule des causalités qui pourraient n'être que des parallélismes entre certaines données convoquées. Quelle que soit l'influence de Savonarole (et je pense personnellement que celle-ci est grande et a été trop longtemps sous-évaluée), il convient de ne pas tordre le bâton dans l'autre sens et de percevoir du savonarolisme partout (un peu à la façon dont une certaine historiographie sur l'évangélisme italien a tendance à voir de l'hétérodoxie là où il n'y a que participation à des débats ouverts dans une époque où avant 1560-1570 rien n'est encore définitivement tranché). S'il ne semble pas que la démonstration qui est donnée emporte toujours l'adhésion du lecteur, il n'en reste pas moins que les hypothèses de Lazzerini sont fécondes et méritent d'être approfondies, à condition de bien faire la part de ce qui relève d'une hétérodoxie et de ce qui se rattache à une fort classique critique des mœurs du clergé ou de la Curie – avec les attitudes de défiance qui en découlent par rapport aux représentants de l'institution catholique.

JEAN-LOUIS FOURNEL

★

MARTIN THURNER (Hrsg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, Berlin, Akademie-Verlag, 2002 («Veröffentlichungen des Grabmann-Instituts zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie», 48), 691 pp., 7 TAVV.

IN den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts machte der renommierte Renaissanceforscher Ernesto Grassi auf die Intensität der interkulturellen Beziehungen zwischen Deutschland und Italien aufmerksam. Im Mittelpunkt von Grassis Interesse stand der Italiener Giordano Bruno, der sich als typischer Vertreter der länderübergreifenden Aufbruchstimmung der Renaissance der Vielfalt der geistigen Strömungen öffnete und nach kurzem Aufenthalt in Deutschland wehmütig von der «geliebten deutschen Erde»

Abschied nahm. Freilich mahnte Grassi, die Unterschiede zwischen den Kulturen nicht vorschnell über dem Gemeinsamen einzuebnen, sondern die verschiedenen Kräfte in ihrer besonderen Eigenart zu begreifen und zu akzeptieren – vgl. ERNESTO GRASSI (Hrsg.), *Heroische Leidenschaften und individuelles Leben*, mit einem Essay «Zum Verständnis des Werks» und einer Bibliographie, Hamburg, Rowohlt, 1957, S. 7 f.

Fast ein halbes Jahrhundert später steht in dem von Martin Thurner herausgegebenen Band die Gestalt des Nicolaus Cusanus unter ähnlich akzentuiertem Interesse im Vordergrund. Dieser aus Deutschland stammende Denker sucht Wege der geistigen Entfaltung in Italien und lässt schon rund einhundertfünfzig Jahre vor Bruno jene Faszination eines deutsch-italienischen Gelehrtenlebens spürbar werden. Martin Thurner macht sich zur Aufgabe, dieses Leben zwischen zwei Kulturen sichtbar zu machen. Aktualität und Tradition bilden die beiden Pole, innerhalb derer die leitende Frage «Wie „italienisch“ war der deutsche Kardinal?» (S. 18) geklärt werden soll. Aktuell ist die Gestalt des Cusaners insofern, als der Denker und Kardinal die Aufgabe interkultureller Vermittlung in herausragender Weise wahrnimmt. Cusanus steht somit für die aktive Gestaltung von Synthesen, eine Fähigkeit, die angesichts der heutigen Probleme der Einigung Europas und der Globalisierung besonders notwendig erscheint (vgl. S. 11). Traditionell sind Leben und Leistung des Renaissancephilosophen insofern, als dessen länderübergreifendes Grenzgängertum schon von seinen Zeitgenossen wahrgenommen wurde. Weit vor Ernst Cassirer, der als Mitbegründer der neueren Cusanus-Forschung des zwanzigsten Jahrhunderts Cusanus «im Licht des italienischen „Quattrocento“» ins «geistesgeschichtliche Bewusstsein der Moderne» rückt (S. 11), reiht der Florentiner Buchhändler Vespasiano da Bisticci Cusanus als einzigen Deutschen in den Kreis der «Berühmtheiten des italienischen Quattrocento» (S. 12) ein.

Der konkrete Anlass für Thurners Band ist ein Symposium anlässlich des sechshundertsten Geburtstags des Cusaners im Jahr 2001 (vgl. S. 5). Eine große Anzahl von Beiträgen namhafter Renaissanceforscher gibt aus verschiedenen Perspektiven Einblick in den Stand der modernen internationalen Cusanus-Forschung. Dabei überlagert sich historische Rekonstruktion mit ideengeschichtlicher Interpretation, so dass schon durch die unterschiedlichen Zugangsmöglichkeiten zum cusanischen Denken die Vielschichtigkeit des cusanischen Schaffens offenkundig wird. Der Herausgeber gliedert die Fülle des Materials in fünf Abschnitte: «Einflüsse der deutschen und italienischen Kultur auf Cusanus», «Cusanus und die Handschriften- und Bibliothekskultur des 15. Jahrhunderts», «Wirkungen des Cusanus auf seine deutschen und italienischen Zeitgenossen», «Cusanus und die italienische Philosophie des 15. Jahrhunderts», «Cusanus in der Gesamtperspektive der deutsch-italienischen Philosophie vom Spätmittelalter zur Frühneuzeit». Thurner ergänzt die Beiträge durch eine umfassende Bibliographie (S. 25-72), die den Lesern die Herstellung weiterer Querverbindungen ermöglicht.

Greift man aus der weit gefächerten Fülle der durchwegs sorgfältig ausgearbeiteten Aufsätze stellvertretend einige heraus, konkretisiert sich die Verbundenheit

des Cusaners mit dem italienischen Kulturraum unter verschiedenen sachlichen Gesichtspunkten. Einen übergreifenden Schwerpunkt des Interesses formuliert Cesare Vasoli in seinem Geleitwort: Wie gestaltet sich das Verhältnis zwischen Cusanus und den wichtigen Vertretern der italienischen Renaissancephilosophie? Obgleich etwa Marsilio Ficino Cusanus nur ein einziges Mal zitiert (vgl. S. 84), ist der Kontext nach Vasoli doch ein besonderer, insofern Ficino in Cusanus einen Gesinnungsgenossen und Wegbereiter der «sapientia platonica» erkennt (vgl. S. 85). Im Rekurs auf Kurt Flasch zieht Vasoli die Verbindung zwischen Cusanus und Pico della Mirandola, der bei seiner Konzeption der Menschenwürde von Cusanus inspiriert gewesen sein soll (vgl. S. 85).

Angesichts der Wichtigkeit der von Vasoli angesprochenen philosophisch-theologischen Perspektive erstaunt es nicht, dass das Thema von einer Gruppe von Autoren aufgegriffen und in durchaus kontroverser Weise diskutiert wird. So vertritt Alessandra Tarabochia Canavero die Auffassung, dass ein Netz von Kontakten den Cusaner in die Nähe der italienischen Platoniker des Quattrocento rücke (vgl. S. 483), und stellt trotz des unsicheren Bezugs zwischen Cusanus und Ficino (vgl. S. 504) eine Verbindung zwischen beiden Autoren über deren Verwendung des Begriffs des Geistes («spirito») her (S. 487 ff.). Walter Andreas Euler behandelt das Religionsverständnis der beiden Denker und weist auf gemeinsame Voraussetzungen im Verständnis des Gottesbegriffs und des menschlichen Strebens nach Glück hin (S. 523 ff.). Paul Richard Blum weitete die Bedeutung des cusanischen Religionsverständnisses bis zu Tommaso Campanella in die Spätrenaissance aus und stellt die Besonderheit des cusanischen Toleranzgedankens heraus (vgl. S. 532). Hingegen geht Harald Schwaetzer die von Vasoli angebotene Verbindungslinie zwischen Cusanus und Pico della Mirandola nicht mit. Nach Schwaetzers Untersuchung der anthropologischen Entwürfe der beiden Denker kann kein Einfluss von Cusanus auf Pico festgemacht werden, insofern die «kosmologische Anthropologie» Picos zu sehr von der «Fähigkeitsanthropologie» des Cusanus differiere (vgl. S. 559 ff.).

Über diesen ideengeschichtlichen Motivstrang hinaus finden sich in Thurners Beitragssammlung weitere Anknüpfungspunkte für die italienischen Beziehungen des Nicolaus Cusanus, die schwerpunktmäßig um das Universitätsleben, die italienischen Humanistenkreise und die Wirkung auf Giordano Bruno kreisen. Graziella Federici Vescovini rekonstruiert den wissenschaftlichen Werdegang des Cusaners an der Universität Padua, wo der Renaissancephilosoph wichtige Anregungen für seine Lehre der «coincidentia oppositorum» gewinnen konnte (vgl. S. 97). Maike Rozoll zeichnet das lebhafteste Interesse des Arztes und Ficino-Freundes Pierlone da Spoleto an den Cusanus-Handschriften nach (vgl. S. 265 ff.). Stephan Meier-Oeser zeigt, in welchem Maß die Cusanus-Rezeption in den Gelehrtenzirkeln um Konrad Celtis und Jacques Lefèvre von dem Konzept der ficinoschen und picoschen 'prisca sapientia' inspiriert war (S. 624 ff.). Hans Hermann Senger beleuchtet die Tragweite des für Cusanus so wesentlichen Konzeptes des «Nichtwissens als Wissensform», das seinen Ursprung in der Antike hat und in der Renaissance

kontinuierlich weiterverfolgt wird (vgl. S. 633 ff.). Mauro Falconi diskutiert die unterschiedliche Funktion der «anima mundi» im cusanischen und brunianischen Denken (vgl. S. 612 ff.). Unter wissenschaftsgeschichtlichem Aspekt ist die Studie von Luciana de Bernart lesenswert, in der der Einfluss der mathematischen Tradition des Archimedes auf Cusanus und dessen Behandlung infinitesimaler Größen spürbar wird (vgl. S. 339 ff.).

Lässt man die Beiträge in ihrer Gesamtheit auf sich wirken, zeigt sich, dass das epochale Schaffen des Nicolaus Cusanus nicht ohne seine Verbindung zu Italien zu verstehen ist. In diesem Sinn verfolgt Thurners Band ein gelungenes Programm und bereichert die Cusanus-Forschung um bisher nicht gekannte Aspekte. Allerdings lassen sich auch einige kritische Anmerkungen zu dem Vorhaben machen. Fragt man nämlich mit Grassi, worin die Eigentümlichkeiten der italienischen und der deutschen Tradition bestehen, dann lässt sich zwar für das italienische Denken das Konzept der 'prisca sapientia' herauslesen, die 'deutschen Voraussetzungen' bleiben jedoch im Vergleich hierzu merkwürdig vage. Die an sich gut lesbaren Studien, die auf die Verbindung zwischen Cusanus und Albertus Magnus (vgl. Pasquale Arfè, S. 129 ff.) oder Cusanus und Meister Eckhart (vgl. Martin Thurner, S. 153 ff.) abzielen, sind zu sehr in die gängige geisteswissenschaftliche Tradition der Cusanus-Forschung eingebettet, um eventuelle kulturelle Besonderheiten eines 'deutschen Hintergrundes' benennen zu können. Auch verwundert es bei dem Umfang von Thurners Band nicht, dass sich einige Beiträge nicht explizit dem Verhältnis zwischen Deutschland und Italien widmen, sondern eher für sich stehen. So schlägt etwa Markus Enders eine sprachphilosophische Lesart des Cusanus vor (vgl. S. 385 ff.), deren philosophischer Ertrag fraglich bleibt und die in keinem Bezug zur übergreifenden Thematik steht. Stellt man diese kritischen Bedenken jedoch zurück, dann bietet Thurners Band ein faszinierendes und facettenreiches Bild einer europäischen Gestalt, die ob ihrer großen Integrations- und Gestaltungskraft bis heute Vorbildfunktion hat.

ANGELIKA BÖNKER-VALLON

★

RIENK VERMIJ, *The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575-1750*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2002, 433 pp.

L'AUTORE ricostruisce l'assimilazione dell'astronomia copernicana nella Repubblica delle Sette Provincie, dalla prima ricezione cinquecentesca all'impatto delle scoperte galileiane e all'introduzione della filosofia cartesiana, fino a quella della fisica newtoniana nelle università olandesi. Come altrove, la prima fortuna del copernicanesimo fu fortemente condizionata dalla tradizionale dicotomia (specialmente al livello dei curricula universitari) tra astronomia come disciplina matematica di derivazione ellenistica, da un lato, e la filosofia

naturale aristotelica, inclusa la cosmografia, dall'altro. A ciò bisogna aggiungere, nel caso specifico dei Paesi Bassi settentrionali, i particolari fattori locali, come l'assenza di una corte reale, la quasi totale mancanza di interferenze statali nel mondo scientifico e il carattere fondamentalmente secolare delle università. La lunga guerra contro la Spagna e l'esplosione del commercio oltremare, poi, fecero sì che nella Repubblica l'interesse per le discipline matematiche (inclusa l'astronomia) fosse strettamente legato a motivi pratici, come l'ingegneria applicata (Simon Stevin) e la navigazione (Gerard Mercator, Petrus Plancius). Con l'arrivo di Giuseppe Scaligero all'Università di Leiden si sviluppò, grazie alle sue ricerche di cronologia universale, anche un interesse più specificamente umanista per l'astronomia e la matematica. Questo approccio storico-filologico spiega non solo il fatto che un eminente umanista come Vossius non volle accettare Copernico perché incompatibile con le autorità classiche, ma anche la fortuna del sistema di Tycho Brahe, perché interpretabile nei termini della cosmologia di Marziano Capella. Copernico fu quindi interpretato e accolto nel contesto dello studio delle lettere classiche e inizialmente l'eliocentrismo fu accettato solamente per i pianeti inferiori. Il libro di Vermij si distingue, però, soprattutto per la particolare attenzione che ha voluto prestare ai rapporti intricati della nuova astronomia con la Chiesa e la teologia calviniste. Infatti, molti matematici, tra cui Willibrord Snellius, curatore dell'*Astronomia instaurata*, un'autorevole edizione del *De revolutionibus orbium*, ammirava Copernico per aver abolito l'equante, ma non volle accettare la tesi eliocentrica per motivi religiosi. Altri autori, invece, tra cui l'astronomo Philip van Lansbergen, integrarono l'eliocentrismo nel contesto più ampio di una cosmologia caratterizzata da chiare connotazioni morali e religiose, di stampo sia cristiano che ermetico-alchemico. Lansbergen distingueva nel cosmo tre sfere, corrispondenti alle tre parti del tabernacolo biblico, cioè lo spazio tra Sole e Saturno, la sfera delle stelle fisse, e infine l'empireo. Non è possibile, però, accostare l'interpretazione dell'astronomia di Copernico, per così dire, di Leiden, a quella di Wittenberg, dal momento che quest'ultima fu caratterizzata da un utilizzo strumentale della superiorità matematica del modello copernicano, mentre la prima fu piuttosto determinata da una ricerca di armonia cosmica che corrispondeva a fonti sia classiche che bibliche. L'iniziale fortuna del sistema di Tycho Brahe (in Pontanus, Deusling, Ravensberg), oltre che alla sua già riferita corrispondenza con Marziano Capella, era infatti anche dovuta al fatto che apparentemente era più facilmente conciliabile con cruciali passi biblici. In questa sede, va notato che il movimento anti-aristotelico, prima della diffusione della filosofia cartesiana, si ispirava non solo a Keplero (come nel caso ben noto di Beeckman), ma con tutta probabilità anche a Giordano Bruno (come nel caso del dotto mugnaio Balthasar van der Veen). Nonostante l'opposizione dei teologi calvinisti, la filosofia cartesiana conquistò le università olandesi. Ciò segnò la fine del modello 'umanista' riguardo alla costituzione dell'universo e portò rapidamente a una nuova generazione di fisici e astronomi, ormai definitivamente copernicana, inizialmente fortemente debitrice al maestro francese (Liptorp, Wittich), ma in seguito anche piuttosto critica

(Christiaan Huygens, poi, sotto l'influenza di Newton, Hartsoeker, Santvoort). Come nei paesi cattolici, anche nella Repubblica l'opposizione teologica al copernicanesimo era dovuta principalmente all'esegesi di alcuni passi biblici (*Giosuè* 10, 12-14; *2 Re* 20, 9-11; *Isaia* 39: 8), ma mentre l'esegesi cattolica prevedeva interpretazioni non-letterali (anagogica, allegorica, tropologica), quella protestante, almeno fino al diffondersi del Pietismo, rimaneva fortemente legata al solo senso letterale. Nelle varie controversie rispuntarono gli argomenti di Galileo e Keplero per un'interpretazione non-letterale dei passi, ma alcune posizioni sembrano sviluppate anche autonomamente. Lansbergen, per esempio, sosteneva che le conoscenze secolari degli autori biblici, incluse quelle scientifiche, non erano ispirate dallo Spirito Santo ma derivate da fonti pagane (egizie nel caso di Mosè, caldee in quello di Daniele). Inoltre, Lansbergen sosteneva che nei passi sovramenzionati lo Spirito Santo non parlasse secondo verità, ma in modo metaforico (vedi *Salmo* 19, 5-6 sul sole come sposo). Non sorprende che tali proposte fossero fortemente contrastate dai teologi ortodossi, i quali, però, nonostante il forte sostegno popolare e politico di cui godevano, non erano in grado di influenzare nemmeno minimamente il corso della nuova scienza. Le analisi dettagliate di Vermij sono fondate su un'enorme messe di fonti manoscritte e stampate (tra cui numerose disputazioni accademiche), e offrono un quadro estremamente interessante dell'assimilazione del copernicanesimo nella Repubblica come un processo lento, discontinuo e, rispetto agli altri paesi europei, anomalo.

LEEN SPRUIT

★

SYLVIE TAUSSIG, *Pierre Gassendi. Introduction à la vie savante*, Turnhout, Brepols, 2003, 454 pp.

PIERRE GASSENDI, *Lettres latines*, introduction, traduction et notes par Sylvie Taussig, Turnhout, Brepols, 2004, 2 voll., xxxiv-622 e x-609 pp.

APRÈS nous avoir donné la première traduction française de *Vie et Mœurs d'Épicure* de Pierre Gassendi (Paris, Albin, 2001), Sylvie Taussig poursuit son important chantier de présentation et d'explication des œuvres de cet auteur en nous proposant la traduction de sa correspondance latine (tome 1) accompagnée d'un copieux et savant volume de notes (tome 2), faisant suite à un pénétrant essai sur Gassendi et sur la signification de son geste à la fois d'épicurien, de théologien et d'homme de science, l'ensemble fournissant un éclairage singulier sur les acteurs et les enjeux de l'Europe savante du premier xvii^{ème} siècle.

Il ne suffit pas de souligner que Gassendi fut l'adversaire de Descartes pour situer l'importance de son œuvre et de sa pensée. C'est l'intérêt de ce travail de fond que de réinscrire le penseur dans l'ensemble du tissu intellectuel de son temps et de rappeler les nombreux enjeux scientifiques et philosophiques à l'épreuve desquels sa pensée s'est forgée. Rien mieux que cette correspondance

où se rencontrent les noms de Galilée, de Campanella, de Mersenne, de Naudé, de Peiresc, ou encore de Christine de Suède, sans oublier Louis de Valois, son protecteur et ami, ne donne cette vue synoptique qui arrache Gassendi aux étiquettes dont la critique parfois l'affuble pour lui rendre sa vraie place dans la République savante de la première moitié du xvii^{ème} siècle. De fait, si Gassendi passe pour un libertin, c'est essentiellement parce que, pour lui, le savoir et l'érudition affranchis de toutes autorités conduisent à la liberté de pensée. Et c'est en tant que tel qu'il est aussi un philosophe, au-delà de toutes les attributions d'école ou de tendance dont il peut faire l'objet. L'espace de ce compte-rendu ne suffit naturellement pas à exposer l'ensemble des perspectives de cette recherche aux suggestions souvent inédites. Je retiendrai deux thèses qui éclairent utilement le gassendisme.

S. Taussig rompt radicalement avec l'interprétation dominante qui rabat l'épicurisme de Gassendi sur le mouvement sceptique. S. Taussig insiste tout au contraire sur le dogmatisme de Gassendi, mieux encore sur son double dogmatisme. Premier dogmatisme, le dogmatisme du philosophe : la doctrine d'Épicure, sa physique atomiste, sa logique mais aussi sa morale, sont vraies ; l'épicurisme est, parmi toutes les doctrines antiques, celle qui est la plus conforme aux acquis de la science moderne et la mieux à même d'expliquer les phénomènes ; les recherches scientifiques de Gassendi ont essentiellement pour tâche de confirmer la doctrine du Jardin, voire de l'approfondir, faute qu'une autre école de pensée lui semble plus apte à lui permettre d'atteindre la vérité. Deuxième dogmatisme, celui de l'homme d'Église : pour Gassendi, il n'est aucune doctrine philosophique qui puisse atteindre à la vérité si elle ne s'accorde aux dogmes de la religion catholique. Or, l'épicurisme est de toutes les philosophies antiques celle qui s'accorde le mieux à la Révélation chrétienne, et, plus encore, à la révélation telle que l'entend l'orthodoxie tridentine de la contre-réforme catholique. Certes, P. Redondi a bien montré, dans son *Galileo eretico*, tous les problèmes que pouvait poser une physique atomique (telle celle que propose Gassendi) en matière de vérité de foi, et en particulier pour justifier le dogme de la transsubstantiation auquel l'orthodoxie tridentine est si fermement attachée. Mais nous savons aussi combien l'aristotélisme au xvii^{ème} siècle pouvait passer pour une école d'athéisme, le stoïcisme pour une morale pétrie de pélagianisme et d'orgueil, tandis que le platonisme prêtait à l'accusation de magie et de superstition. Alors pourquoi pas l'épicurisme comme défense et illustration philosophiques de la foi ? C'est à ce tour de force que se consacre Gassendi dans sa tentative de synthèse. Cette synthèse entre foi et philosophie par la voie du Jardin donne un singulier éclairage sur toute une part du libertinisme. Nous attendons donc, pour compléter les vues pénétrantes dont S. Taussig fait preuve dans son étude qu'elle nous donne un *Gassendi théologien*, qui renouvellerait profondément la compréhension non seulement du geste libertin, mais plus encore de l'*épistémè* à l'âge classique.

La deuxième thèse que nous retiendrons ici porte sur l'approche scientifique de Gassendi. Le savoir est d'abord affaire de méthode, d'observation et d'expérience. L'empirisme de Gassendi est certes un empirisme des sens, mais d'une

sensation qui n'a rien de primaire ni de sauvage: un empirisme érudit attaché à enrichir l'histoire naturelle du monde. S'il y a conflit entre Gassendi et Descartes, c'est moins une question de contenu que de méthode. Et peu importe ici l'éternel conflit entre matérialisme et spiritualisme. Le doute radical, la *tabula rasa* cartésienne, est totalement étranger à Gassendi, dont la démarche pourtant n'en est pas moins critique. Mais pour Gassendi il n'est pas nécessaire de tout remettre en cause par principe, en une sorte de dogmatisme renversé. Il suffit de procéder fait par fait, pour accéder, par une connaissance toujours plus approfondie de l'histoire naturelle, à une intelligence plus précise de la Création. Ce qui, au demeurant, vaut aussi, chez lui, pour l'histoire des hommes. Cette façon de faire qu'illustre magnifiquement cette correspondance permet de mieux comprendre les positions de Gassendi non seulement par rapport à Descartes, mais aussi par rapport à l'ensemble de 'la vie savante', pour reprendre le titre de l'étude de S. Taussig qui exprime si bien la qualité de ses propres travaux.

PIERRE CAYE

★

NICOLA PANICHI, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004, 466 pp.

IL volume ordina la riflessione del Bordolese secondo snodi concettuali che col loro comporsi offrono chiavi di lettura suggestive ed esaustive: dall'antiprovidenzialismo storico, all'impossibile separazione di etica e politica, dalla critica del concetto d'immaginazione alla risoluzione dello scetticismo nel pluralismo, infine alla dimensione dialogica del discorso filosofico. Raccogliendo contributi già apparsi nell'arco di poco meno di un decennio la Panichi fa opera assai meritoria organizzando intorno al concetto di 'vincolo', nella sua complessa articolazione che si danno vincoli d'ordine naturale, artificiale, storico, la riflessione degli *Essais*. Ne consegue una narrazione fortemente unitaria dove la complessità dei nessi dogmatici si traduce in una cultura della tolleranza indotta dalla riflessione sulla scoperta di un mondo nuovo: l'età del *métissage*, «la tolleranza è la dimensione adulta della dialettica di universale e particolare» (p. x). Se ne evincono l'idea-forza della *coutume* e quella di una politica dell'amicizia, ad entrambe presiede l'immaginazione, facoltà fondativa della tolleranza, che sola consente all'individuo di farsi sguardo *d'autrui*. Quello montaignano è difatti uno sguardo plurale, antidoto a ogni identità intollerante, quindi il suo idealtipo antropologico è l'*homme mêlé* capace di vivere la diversità e la prolificità di *différence* e *diversité*. Ma l'immaginazione, sola suscettibile di realizzare lo scambio di posto, la possibilità cioè data al singolo di mettersi nella condizione altrui, necessita di essere disciplinata e sorvegliata. Mette conto rilevare che la potenza della *coutume* è commisurabile al grado di opacità, che determina la sua efficacia ideologica. Qui si infrange il tentativo pirroniano di dissolvere la natura nella relatività e nell'incoerenza dei costumi che appunto

sono suscitati da essa, e simultaneamente ne disciplinano la *sauvagerie*, donde l'appello al conformismo sociale inteso come ubbidienza alla natura nella sua equità primigenia.

La Panichi traduce quindi il postulato scetticismo montaignano nel concetto di pluralismo, e invero un sofferto problematicismo etico sconta l'eccedenza del relativismo rispetto allo scetticismo. Ai timori del nichilismo morale si oppone quindi l'etica di un nuovo umanesimo in cui l'infinitudine spaziale si coniuga con un tempo aperto. L'atto fondativo del soggetto consiste quindi nell'identificare l'altro attraverso l'incessante dialettica di antichi, selvaggi e contemporanei, col conseguente abbandono dell'antropocentrismo e dell'eurocentrismo. Si opera quindi una saldatura fra il selvaggio e i filosofi antichi, non solo rispetto alla naturalità della morte, ma anche orazianamente nell'esortazione a non procrastinare il ben vivere che per Montaigne significa perseguire il massimo grado di vitalità. L'invito a seguire la ragione si traduce allora nell'accettazione delle leggi di natura; il che comporta da un lato la necessità di non confondere le leggi della coscienza con quelle della *coutume*, dall'altro la rivendicazione dell'universalità delle leggi di natura contro l'universalismo dei civilizzati. Il 'mondo fanciullo' è quindi una nuova possibilità per un'umanità, quella europea, corrotta, l'auspicio di un nuovo paradigma temporale e culturale nel segno della mistione, del contagio fra le culture. E se la *différence/dissimilitude* costituisce il carattere precipuo del vivente, il rifiuto dell'etnocentrismo diviene un imperativo morale, condizione del conosci te stesso. Se ne evince la decostruzione del concetto di dovere, ridotto a precettistica fortuita, entro un orizzonte completamente laicizzato; la certezza dogmatica non solo è teoreticamente ingiustificabile, per l'impossibilità di una metafisica come scienza, ma anche moralmente inaccettabile. In proposito mette conto sottolineare che la ragione non offre alla volontà una guida costante, suscettibile di condurre a una disciplina morale. È questo l'ambito della celebrazione della *mediocritas*, della medietà socratica, di una saggezza che comporta la pratica della contraddizione e si risolve in un'etica della responsabilità. Similmente sottesa al Socrate degli *Essais*, «pedagogo eterno dell'umanità», già Cassirer – nella *Storia della filosofia moderna* – ravvisava una nuova valutazione della storia non più riconducibile a una mera archeologia filologica, ma da considerare come la psicologia universale dell'uomo. Di certo lo scetticismo montaignano non ha elaborato il concetto della moderna critica storica. Oltre la sfera della scepse si leva invero il mondo indipendente della fantasia.

La Panichi illustra quindi con grande chiarezza come Montaigne non sia «affatto estraneo all'idea di equità dei vincoli sociali» (p. x) che si esprime nell'equazione tra maggior libertà e minor disuguaglianza come si evince in ispecie dalle pagine del *Journal de voyage*, in cui è questione del soggiorno ai Bagni della Villa, di quella contiguità fra ottimati e popolo, e dall'adesione alla mitologia venezianista che condivide con La Boétie: elaborazione questa di una credenza suscettibile di storicizzazione e che si congiunge in Montaigne con la riflessione su quella esemplarità primigenia, su quel 'mondo fanciullo' appena scoperto, ma ormai dissoltosi a causa della barbarie dei Re Cattolici. E se l'occupazione più ono-

revoles è servire alla gente ed essere utile a molti» (III, 9, 1267), l'*ideale della salute* spinge Michel de Montaigne ad astenersene, sia per la «coscienza» della propria pochezza sia per «infingardaggine». «Se talvolta sono stato spinto a occuparmi di affari estranei, ho promesso di prenderli in mano, non nel polmone o nel fegato; d'incaricarmene, non d'incorporarli in me; di curarmene, sì, ma non certo di appassionarmivi» (III, 10, 1338). L'esemplarità e il provvidenzialismo storici sono revocati in dubbio, ma ciò non va a scapito della «centralità del concetto di storia» nelle pagine montaignane e l'autrice avanza «l'ipotesi non verificata, ma non incongruente» (p. xxxii) che il plutarchismo e il culto della libertà della *Servitude volontaire* implicino una compromissione del Bordoiese nella redazione del libello. Quanto alla profonda affinità che lega Montaigne a Plutarco, già la Konstantinovic (*Montaigne et Plutarque*, 1989) l'addebitava a svariati motivi: l'interesse per la storia come mezzo per conoscere l'uomo; il comune dubbio metodico, «enquerant plutost qu'instruisant»; la forma, una retorica volta alla persuasione e la tecnica letteraria. Né tragga in inganno il sempre vantato conservatorismo montaignano che risponde a «un procedimento retorico» (p. 64) e giustamente la Panichi rileva come il mutamento sia «un'inesauribile riserva di possibilità» per il futuro (p. 89). In proposito vale la pena di rilevare, in virtù di un complesso procedimento dialettico, che per Montaigne il mobilismo, l'idea di un ordine costante, di 'forme' immutabili, e l'accettazione della necessità sono aspetti di una medesima attitudine. L'esito è un linguaggio e un approccio del tutto laici.

E se il capitolo *Des livres*, quasi una *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, dà conto della riflessione storiografica montaignana in cui si congiungono la pratica della dissimulazione onesta e la scrittura silenica, come già in Erasmo e poi in Bruno, la Panichi rileva giustamente che «la trilogia spazio/tempo/storia è il vero intento di tutti gli *Essais*»: lo spazio montaignano è «inteso come *relation à autrui*» (p. 426), sottraendosi così alla suggestione antropocentrica ed etnocentrica, e presenta «zone di confine molto labili» col concetto di tempo (p. 425). Giova ricordare come già la Joukovsky (*Montaigne et le problème du temps*, 1972) rilevasse che in specie a chiusa dell'*Apologia* Montaigne affronti il problema ontologico trascurato nel primo libro, di fatto «notre moi est tissé de temps, et ce temps est totalement coupé de l'être». Ciò conferisce una potenza sconfinata al caso, donde l'angoscia per l'impossibilità di comprendere il tempo che è l'incessante scorrere eracleo. La Panichi scorge quindi sin nella trama degli *Essais* una metafora del tempo: sono difatti «diacronici e non sincronici, ma cronologici» (p. 290). Merito indubbio dei *Vincoli del disinganno*, in un puntuale confronto con le pagine montaignane, è quello di operare sondaggi e di ricostruire vicende in apparenza minori come nel caso dell'*affaire* Martin Guerre, imputato di stregoneria, da cui l'autrice trae elementi suscettibili di aprire inedite prospettive di ricerca. Non è possibile qui ripercorrere l'ampia analisi cui la Panichi sottopone il complesso itinerario montaignano, ma la ricchezza dell'esposizione, la piena padronanza della letteratura secondaria, il forte impegno teorico e una narrazione storica che mai indulge all'aneddotica fanno di questo volume crocianamente lavoro produttivo d'altro lavoro.

Socrate in Occidente, a cura di Ettore Lojacono, Firenze, Le Monnier Università, 2004, 338 pp.

SULLA scena del pensiero filosofico occidentale, in molti si sono proposti come gli autentici depositari dell'eredità di Socrate, e in nome del filosofo greco hanno formulato, di volta in volta, i loro progetti di rinnovamento del sapere. Come leggiamo nell'Introduzione di Francesca Bonicalzi, anche i neopositivistici logici si presentarono come gli eredi legittimi di Socrate. Nella comunicazione di Moritz Schlick, letta al Congresso Internazionale di Filosofia nel 1937, il Congrès Descartes, un anno dopo l'assassinio del filosofo, Socrate è proclamato autentico punto di riferimento, vero padre della nostra filosofia, nella convinzione di trovarsi dinanzi ad una svolta del pensiero lungamente attesa. Considerata, infatti, chiusa l'infruttuosa polemica fra i sistemi e liquidato come intrinsecamente menzognero lo 'spirito di sistema', la filosofia, non certo una scienza, è tuttavia qualcosa di così significativo e grande, da meritare d'ora in poi, esattamente come un tempo l'onore di regina delle scienze. Si riconosce in essa – e con questo la grande svolta si caratterizza positivamente – anziché un sistema di conoscenze, un sistema di atti. La filosofia è, insomma, quell'attività, mediante la quale si chiarisce o si determina il senso degli enunciati. Con la filosofia le proposizioni vengono rese perspicue, con le scienze esse vengono verificate. Le scienze trattano della verità degli enunciati, la filosofia di ciò che gli enunciati significano. Ma l'ultima determinazione del significato avviene sempre mediante azioni, ed esse costituiscono l'attività filosofica. È per questo che Socrate per i neopositivistici si differenzia da tutti gli altri filosofi dell'antichità e viene riconosciuto come maestro di pensiero (il primo ad insegnare l'arte di porre i problemi giusti), esemplare nel giudizio etico, in quanto sono proprio le azioni che costituiscono l'attività filosofica.

Il volume, curato da Ettore Lojacono, raccoglie i contributi presentati al Colloquio, *La Sagesse contro l'Ecole. I miti di Socrate*, che si è svolto al Lecce il 22-24 marzo 2001, ed è arricchito, inoltre, rispetto agli interventi proposti al Colloquio, di interventi sul mito di Socrate nella filosofia contemporanea. «L'assenza di testi autentici è una vera sfida per il filologo avido di un *corpus*», afferma efficacemente Francesca Bonicalzi; è così che si apre la questione filologica del «vero» Socrate, affrontata da Emmanuel Bury nel suo studio su *Aspects de la philologie socratique au XVII^{ème} siècle: l'élaboration d'une figure philosophique*. Partendo dalle fonti antiche Enrico Berti offre un ampio panorama della storiografia in merito alla questione socratica: tra il Socrate naturalista consegnato ai posteri dalle opere di Aristofane, e il Socrate dialettico e moralista che ci rimandano Platone ed Aristotele, sarà il Socrate raccontato da Senofonte, in cui risaltano maggiormente gli aspetti etici e sapienziali del filosofo, che riscuoterà maggiore fortuna presso i posteri, influenzando la storia del pensiero occidentale che guarderà al padre della filosofia come al maestro del conosci te stesso. Sarà questa l'immagine di Socrate a cui guarderanno

gli Stoici e che si affermerà nel Rinascimento. Il messaggio morale socratico con l'Umanesimo e il Rinascimento si arricchirà di nuove implicazioni: alla equiparazione Socrate-Gesù, frequente nei Padri della Chiesa, si sostituirà, infatti, quella Socrate-Uomo e le rappresentazioni socratiche saranno in linea con i rinnovati concetti di *humanitas* e virtù. Tra Quattro e Cinquecento i *topoi* ereditati dalla tradizione si intrecciano con la nascente dossografia d'ispirazione umanista, dando vita ad una nuova immagine di Socrate. Il padre della filosofia proprio per le caratteristiche peculiari che lo contraddistinguono, la frammentazione del pensiero e l'assenza di opere scritte, si presenta nella sua esemplarità come «una delle più seducenti allegorie della *libertas philosophandi*», sottratta definitivamente all'insidioso dogmatismo dell'Ecole.

Alle affinità tra il pensiero di Socrate e quello di Giordano Bruno è dedicato il contributo di Tiziana Provvidera nel *Dilemma di Zopiro. Motivi socratici nell'opera di Giordano Bruno*: la conquista di una piena libertà interiore e l'affermazione della dignità dell'uomo, attraverso l'espressione delle sue idee, difese fino alla morte; il rovesciamento del rapporto tra apparenza ingannevole ed effettiva natura delle cose, che ritroviamo nel tema socratico dei Sileni, ripreso da Bruno nello *Spaccio de la bestia trionfante*, sono solo alcuni dei più importanti elementi su cui la storiografia ottocentesca ha istituito il proficuo confronto Socrate-Bruno, entrambe 'figure' della coscienza e della moralità. Da questa immagine positiva prende le distanze Cardano che afferma la propria originalità in opposizione al modello socratico. La polemica condotta da Cardano, oggetto del contributo di Michaela Valente, esprime, nel suo esito finale, un severo giudizio controcorrente, che confina la dialettica socratico-platonica nell'illusorio spazio della ricerca della verità. Di contro il filosofo tende a rivalutare quegli strumenti che la retorica mette a disposizione dei cittadini in vista dell'agire politico, nei confronti dei quali Socrate aveva esercitato la sua opera di demolizione. Critici nei confronti di Socrate si dimostreranno anche i pensatori libertini, di cui veniamo a conoscere le articolate posizioni leggendo il contributo di Jean-Pierre Cavaillé, *Socrate libertin*, nettamente antisocratici nella loro polemica contro la religione, alla quale Socrate, a loro dire, avrebbe troppo concesso; ma le voci contro Socrate rafforzano il suo mito.

L'ampio studio di Ettore Lojacono, *Socrate e l'honnête homme nella cultura dell'autunno del rinascimento francese e in René Descartes* ci introduce in un'epoca ricca di stimoli e di nuovi impulsi interpretativi nei confronti del filosofo dell'oracolo di Delfi. Tra il *gentil-homme* erede del cortigiano-gentiluomo italiano e l'*honnête homme* di Montaigne e Charron, «modello di un nuovo sapere impersonato da Socrate», si colloca la ricerca cartesiana di un 'inusitato' destinatario del suo discorso filosofico: l'onestà a cui Descartes fa riferimento non è più quella virtù sociale a cui guardavano i suoi predecessori, bensì quella qualità intellettuale indispensabile alla ricerca del sapere che trova la sua più alta affermazione nel dialogo, la più efficace forma di comunicazione delle proprie convinzioni.

All'immagine del 'valentuomo' o filosofo pezzente, l'uomo morale presente nell'*Istoria filosofica* di Valletta, è dedicato il contributo di Giulia Belgioioso, *Socrate, i «filosofi pezzenti» e gli honnêtes hommes*, in cui le modalità di ricezione

del cartesianesimo nella cultura napoletana della seconda metà del Seicento si intrecciano ai tratti caratterizzanti l'immagine di un Socrate pio filosofo, antiaccademico, e amante della verità come un autentico filosofo cartesiano e corpuscolare *ante litteram*. Alla ricostruzione storica proposta da Valletta si affianca l'operazione culturale messa in atto da Shaftesbury nei manoscritti dal titolo *Design of a Socratic History*, in cui il filosofo avanza la proposta, che ci viene presentata da Jaffro nel suo *Comment raconter aux Modernes l'histoire de Socrate?*, di ricostruire la figura storica di Socrate, sottraendola alle varie manipolazioni storiografiche. Come è detto efficacemente negli *Askēmata* di Shaftesbury «la scrittura filosofica prende slancio dalla parola proibita»: Platone e Senofonte scrivono di Socrate non potendo parlare di Socrate; la filosofia, infatti, nel suo rapporto con l'opinione non può che dissimulare. Il conflitto tra le leggi della società e la legge morale che la figura di Socrate, con la sua fine tragica, rappresenta, è al centro del contributo di Mariafranca Spallanzani, *Diderot e l'imitazione di Socrate*, in cui appare con chiarezza l'identificazione che il *philosophe* stabilisce con un Socrate immaginario, campione di edificazione morale.

Quando la crisi del pensiero moderno puntualizzata da Nietzsche investe la speculazione contemporanea mettendone in questione la sua stessa ragion d'essere, il confronto con Socrate diviene un passaggio quasi obbligato. Per Nietzsche, studiato da Giuliano Campioni nel suo contributo *Il Socrate monstrum di Friedrich Nietzsche*, quel «loico dispotico» di Socrate non supera la soggettività in un divenire vitale ma si irretisce in una presunta assolutezza logica. Di qui il valore dissolvente e corrosivo della sua azione antiedonistica ed antidionisiaca. Ma questo quadro nettamente contro Socrate si colora, nella *Nascita della tragedia*, di una maggiore consapevolezza dei propri limiti che il filosofo greco avvertirebbe, come in sogno, quando ascolta l'invito ammonitore del demone a dedicarsi alla musica. Le parole che Socrate ode in sogno sono l'unico indice d'un sospetto sui limiti della natura logica: esisterebbe, allora, un dominio della sapienza dal quale il logico è bandito? E l'arte sarebbe addirittura un correlativo necessario e un complemento della scienza? La cura del sé socratico, inaccessibile al sapere teoretico, è l'oggetto del contributo di Paolo Napoli *L'ultimo Foucault tra cura socratica e libertà*. Nel corso del 1982, l'anno socratico di Michel Foucault, il filosofo francese si sofferma sull'*Alcibiade primo*, in cui il tema della cura del sé è molto presente e «indicherebbe che la nota ingiunzione delfica 'conosci te stesso', assorta a divisa del pensiero occidentale fino ad Husserl, non si fonda su se stessa, ma presuppone una condizione di praticabilità che risiede nel prendersi cura» (p. 265).

Il caso Socrate, così efficacemente discusso nei testi che il volume raccoglie, si presenta, per la cultura occidentale, come un enigma tra discordi testimonianze e ricchezza di interpretazioni. Al di là di ogni continuità storica, esso costituisce un punto emblematico della stessa problematicità del fare filosofia, cui si ricorre soprattutto nei momenti di crisi e di rinnovamento che «ripropongono l'inesorabile necessità di attingere all'origine e l'inesauribile esperienza del suo inaccessibile sottrarsi» (p. xiv).

SANDRA PLASTINA

DUE VOLUMI DI ATTI SU LA BOÉTIE E MONTAIGNE

Étienne de La Boétie. Sage révolutionnaire et poète périgourdin, Actes du Colloque International, Duke University, 26-28 mars 1999, textes réunis par Marcel Tetel, Paris, Champion, 2004 («Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance», 30), 446 pp.

Le visage changeant de Montaigne – The changing face of Montaigne, Études éditées par Keith Cameron et Laura Willett, Paris, Champion, 2003 («Colloques, congrès et conférences sur la Renaissance», 39), 393 pp.

IL volume *Étienne de La Boétie. Sage révolutionnaire et poète périgourdin* – che raccoglie gli Atti di un Convegno Internazionale svoltosi cinque anni fa – affronta in maniera sufficientemente esaustiva vita e opera di Étienne de La Boétie (1530-1563), autore del celebre *Discours de la servitude volontaire*, apparso integralmente solo nel 1576 con il titolo di *Contr'un*. La Boétie fu consigliere parlamentare a Bordeaux e amico di Montaigne, che l'avrebbe poi immortalato negli *Essais*. In primo piano, nel volume, è posta l'attività di La Boétie come traduttore (cap. I), come poeta (cap. II), come teorico della poetica (cap. III) e come politico (cap. IV), nonché La Boétie e la posterità perigordina (cap. V): tematiche approfondite in complessivi ventidue contributi. Sono note le traduzioni in francese di La Boétie dell'*Oeconomicus* di Senofonte e di parti dei *Moralia* di Plutarco, in cui prevale un concetto di *translatio* che traspone le acquisizioni culturali dell'età classica nel mondo francese del XVI secolo (Michel Magnien, pp. 15 sgg.; cfr. anche John O'Brien, pp. 45 sgg.). Ciò vale anche per la sua traduzione del canto XXXII dell'*Orlando furioso* – che avviene nel periodo di una prima calorosa accoglienza di Ariosto in Francia –, in cui, al di là delle interpretazioni politico-moralizzanti, La Boétie fa propria una delle istanze della Pléiade – «il ritorno delle Muse sulla terra» –, privilegiando l'invenzione poetica rispetto al lavoro di 'tornitore'-traduttore (cfr. Alessandra Preda, pp. 63 sgg.). Tuttavia, né i suoi *Vers françois* (1571) né i 29 sonetti inseriti negli *Essais* (poi eliminati da Montaigne nell'edizione di Bordeaux) furono molto apprezzati dai contemporanei, pur figurando sei di tali sonetti, rimaneggiati, nelle *Oeuvres diverses* (1573) di Jean-Antoine de Baïf (cfr. Malcolm Quainton, pp. 89 sgg., e, per il retroscena della pubblicazione dei 29 sonetti, Jean Balsamo, pp. 365 sgg.). Mentre i poemi francesi sono esempi della poesia amorosa, di cui è difficile decidere se rappresentino una finzione poetica o un amore vissuto, i poemi latini (*Poemata*) – apparsi nel 1571 nella raccolta di opere curata da Montaigne – appartengono al genere delle poesie di circostanza coltivato da Catullo, Orazio, Stazio e Cicerone, di cui sarebbe comunque possibile enucleare il carattere prelusivo, di 'saggio' ispirato di volta in volta all'esperienza, sì da poter parlare degli *Essais* latini di La Boétie (cfr. Perrine Galand-Hallyn, pp. 121 sgg.).

Passando alla lettura del *Discours de la servitude volontaire* e del *Mémoire touchant*

l'Edit de janvier 1562 (scoperto solo nel 1917), si scopre un pensatore autonomo, avulso dalla stretta dell'amicizia illustre e certamente agli antipodi delle convinzioni politico-religiose di Montaigne. Se il giovanile *Discours* porta avanti una serrata critica anti-monarchica dal punto di vista più generale di un rifiuto di ogni forma di totalitarismo, il *Mémoire* discute un determinato avvenimento storico, appunto l'editto di Saint-Germain, per esprimersi a sfavore di esso, ma in nome di una riforma del cattolicesimo quale religione unica. Il *Discours* (e forse anche il *Mémoire*) si presterebbe dunque a un'interpretazione in termini platonici, non in quanto diretto contro l'Uno – garante dell'individualità che rinvia non a uno solo, ma a ciascuno –, come potrebbe far pensare il titolo (*Contr'un*), ma in quanto rifiuto della tirannide quale estensione artificiale e forzata dell'Uno che ingloba i molti (cfr. Claude-Gilbert Dubois, pp. 317 sgg.). Leggendo il *Mémoire* in una linea di continuità con il *Discours*, rispetto al quale non avrebbe nulla da invidiare quanto alla critica degli abusi della Chiesa e del papato, si possono respingere le obiezioni alla paternità di La Boétie del *Mémoire* (Gisèle Mathieu-Castellani, pp. 333 sgg.). Bisognerà attendere il periodo della Rivoluzione francese per giungere a una ricezione del *Discours* del tutto indipendente. Solo allora, La Boétie assurge a «nume tutelare dei tempi nuovi, alla pari di un Montesquieu e poi di un Rousseau» (François Moureau, pp. 293 sgg.: 296), come del resto dimostra la traduzione italiana di Cesare Paribelli, apparsa a Napoli nel 1799 (la traduzione è ristampata in appendice a: NICOLA PANICHI, *Plutarchus redivivus? La Boétie e i suoi interpreti*, Napoli, 1999). Il volume *Étienne de La Boétie. Sage révolutionnaire et poète périgourdin* offre un quadro utile e nel complesso molto vivo dell'attività di La Boétie e della ricezione dei suoi scritti, tirando le somme degli studi specialistici che anche nell'ultimo decennio hanno dato risultati significativi (da ricordare: MICHEL MAGNIEN, *Bibliographie des écrivains français. Étienne de La Boétie*, Paris-Roma, 1997).

Il titolo programmatico del volume *Le visage changeant de Montaigne* – sotto il cui segno si è anche svolto il Colloquio presso l'Università di Exeter nel settembre 2000, di cui nel volume sono riuniti i contributi – pone un duplice interrogativo: come riconoscere il 'vero volto' di Montaigne, tanto nel senso letterale quanto in quello figurato? Qual è il volto – metaforicamente parlando – che Montaigne presenta agli albori del nuovo millennio? Se, da un lato, la tematica del 'volto cangiante' sembra riallacciarsi per certi versi ad alcuni capisaldi della critica, dall'altro essa rinvia alla personalità dello stesso autore degli *Essais* («Ora, i segni della mia pittura sono sempre fedeli, benché cambino e varino»: III, 2). Una personalità inscindibile dalla sua opera, soggettività «inconfutabile come la vita stessa» (Sergio Solmi), ma appunto per questo universale nella sua esperienza individuale. Un autore che vuole 'decifrarsi', 'mettersi a nudo', con tanta «gioia nello "smascheramento"» (Jean Starobinski); ma, se ci si avvicina alla verità e alla ragione, una volta «strappata la maschera» (*Essais*, I, 23), rimane nondimeno la dialettica fra lo svelamento dell'io e un'aspirazione svelatrice che mai raggiungerà la propria meta. Il titolo del 'volto cangiante' è stato scelto appositamente per segnalare come la ricerca su Montaigne sia tuttora in evoluzione, offrendo sempre nuovi spunti non solo riguardo agli *Essais*, ma anche riguardo al loro autore (Keith Cameron, *Présentation*, p. 7). È muo-

vendo da questo presupposto che i venti contributi del presente volume cercano di individuare il 'vero volto' di Montaigne alla luce di sei sezioni diverse, al cui centro stanno i. il ritratto di Montaigne; ii. la sua biblioteca; iii. il suo metodo; iv. Montaigne e i suoi lettori; v. Montaigne e Mademoiselles de Gournay; vi. la sua recezione in Inghilterra. I due contributi dedicati all'iconografia di Montaigne offrono un'immagine del suo 'volto cangiante' anche in senso letterale: George Hoffmann (pp. 15 sgg.) sostiene che i due ritratti più noti, l'incisione di Thomas de Leu e il ritratto detto di Chantilly, siano da considerarsi fittizi in quanto corrispondono più che altro a certe regole della ritrattistica dell'epoca. Laura Willett (pp. 33 sgg.) propone una vera e propria cronologia dell'iconografia montaigniana.

Maggior rilievo è dato alla sezione iii dedicata al metodo che, con undici contributi, è quella più ampia. Resta un punto fermo della critica la riflessione su identità e alterità. Ricollegandosi a modelli psicoanalitici di *transfert*, Nancy Frelick (pp. 195 sgg.) interpreta la ricerca degli *Essais* quale esplorazione del concetto dell'Altro attraverso l'assenza dell'amico Étienne de La Boétie. Di fronte all'amicizia, Montaigne può così assumere il punto di vista dell'altro, non solo quello dell'altro da sé, aprendo la via verso una nuova concezione pluralistica del mondo (cfr. p. 205 sg.). Afferisce a tale impostazione – sebbene da una prospettiva filosofica – l'approccio di Daniela Boccassini (pp. 163 sgg.), che individua quale scopo principale degli *Essais* la descrizione non dell'io, ma del non-io in quanto lo soggetto «alla verità universale del vivente – che è transizione, passaggio, metamorfosi» (p. 179). L'autrice rileva un'affinità di fondo tra Montaigne e Giordano Bruno per quanto riguarda il concetto della metamorfosi/vicissitudine: affermare la relatività transitoria di ogni essere e di ogni conoscenza non significa negare l'esistenza né negare il conoscibile; la 'sottrazione dell'assoluto' si rivelerebbe al contrario come liberatoria (p. 177).

Interessante la connessione tra immagine mentale e topografia che sta al centro di due contributi. Mentre per Tom Conley (pp. 231 sgg.) la scrittura rappresenta (sulla scia di Lévi-Strauss) una specie di tatuaggio dell'autore – che tuttavia si contrappone alla discorsività di un pensiero «che vorrebbe oltrepassare la sua articolazione oppure uscire dall'epidermide della sua forma» (p. 240) –, Elisabeth Hodges (pp. 243 sgg.) indaga i legami tra la topografia della Parigi dell'epoca e la consapevolezza che Montaigne aveva della propria nazionalità francese.

Utile la rassegna bibliografica dal 1985 al 1999 nei paesi germanofoni, nei quali si manifesterebbe un maggiore interesse di carattere filosofico da parte della critica (Olivier Millet, pp. 287 sgg.). Si può quindi parlare di un continuo approssimarsi al vero volto di Montaigne, di un itinerario 'in movimento', che con il nuovo millennio, cadute ormai le barriere interdisciplinari, cerca di allargare invece di stringere il cerchio intorno al 'bersaglio'. Ne risulta un Montaigne molto sfaccettato – duplice, bipolare, grottesco, eclittico, obliquo ecc. – che si ricompone in ritratto a seconda della prospettiva privilegiata (cfr. Laura Willett, *Épilogue*, pp. 363 sgg.). Un ritratto la cui integrità, se nel passato remoto e prossimo non è stata sempre rispettata, emerge oggi ancor più multidimensionale.

*Altro non bramo, e d'altro non mi cale,
che di provar come egli in giostra vale.*

L. ARIOSTO

JEAN BODIN, *Colloquium heptaplomeres: le sette visioni del mondo*, a cura di Cesare Peri, Milano, Asefi, 2003, x-645 pp.

LUCIANO PARINETTO, *L'inquisitore libertino. Discorso sulla tolleranza religiosa e sull'ateismo. A proposito dell'Heptaplomeres di Jean Bodin*, Milano, Asefi, 2002, 92 pp.

Magie, Religion und Wissenschaften im Colloquium heptaplomeres, Ergebnisse der Tagungen in Paris 1994 und in der Villa Vigoni 1999, hrsg. von Karl Friedrich Faltenbacher, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, x-268 pp.

«FRA tante religioni che vediamo può darsi che nessuna sia vera, oppure non può esserlo più di una; e poiché i capi di tutte le religioni sono sempre in disaccordo con odio mortale, è più prudente accettarle tutte, piuttosto che volerne ad ogni costo solo una» (p. 280): questa è una delle affermazioni della discussione cui danno inizio, sul finire del XVI secolo, nella casa veneziana di Coroneo (cattolico), i saggi Toralba (naturalista), Salomone (ebreo), Federico (luterano), Curzio (calvinista), Ottavio (musulmano) e Senamo (scettico), animati dal desiderio di sapere, dopo aver letto il *Fedone* di Platone. Grazie all'encomiabile sforzo della casa editrice Asefi, alla traduzione di Cesare Peri e al lavoro di Luciano Parinetto, è ora finalmente disponibile il testo di una delle opere maggiormente controverse del Cinquecento, il *Colloquium heptaplomeres*, rimasta manoscritta fino al 1857, quando Ludwig Noack ne promosse l'edizione. Malgrado l'assenza di edizioni, si trovano numerose copie manoscritte dell'opera nelle principali biblioteche europee; si tratta di poco meno di un centinaio di esemplari. Negli anni Settanta del secolo scorso Marion Leather Kuntz provvide a darne una traduzione inglese, seguita poi negli anni Ottanta da un'edizione francese, mentre recentemente si è aggiunta anche la traduzione spagnola. Ed ora finalmente una traduzione italiana che renderà il testo maggiormente accessibile: l'introduzione di Parinetto, edita postuma a se stante, ripropone alcune conclusioni dell'interpretazione bodiniana già discusse in precedenti studi. Il *Colloquium heptaplomeres* ha sempre suscitato grande interesse nel corso dei secoli: recentemente è stata anche messa in discussione da Faltenbacher la paternità bodiniana dell'opera, ipotesi ripresa dagli studi emersi nei convegni di Parigi e di Villa Vigoni: benché si tratti di argomentazioni interessanti, esse risultano abbastanza deboli (talvolta capziose) per poter essere accolte. Certamente restano irrisolte alcune questioni come quella dell'anno di composizione dell'opera, tuttavia chiunque abbia un po' di dimestichezza con la produzione bodiniana sa bene che l'autore, perfettamente in accordo con i suoi

coevi, rielaborava in continuazione le sue opere. Nonostante alcune imprecisioni, la traduzione del *Colloquium heptaplomeres* va accolta con entusiastico apprezzamento per il coraggio di investire in un progetto così impegnativo: si tratta di un'opera che non può mancare nelle biblioteche.

M. V.

★

GUIDO CASONI, *Della magia d'amore*, a cura di Armando Maggi, Palermo, Sellerio, 2003, 219 pp.

QUANDO nel 1544 venne data alle stampe la versione volgare del commentario ficiniano al *Simposio* platonico, redatto nel 1469 e volgarizzato dall'autore con il titolo *El libro dell'Amore*, presumibilmente nello stesso anno, la fortuna del testo e delle tematiche in esso discusse era già stata consacrata dall'edizione a stampa del testo latino (1484) e da una capillare diffusione manoscritta. Questa fortuna si mutò in 'moda' nel Cinquecento, quando il testo ficiniano divenne la fonte di ispirazione primaria di una trattatistica amorosa presto cristallizzata attorno a temi e problematiche ricorrenti. L'opuscolo *Della magia d'amore* di Guido Casoni (1561-1642), pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1591, si inserisce in questa precisa tradizione, che produsse spesso – accanto a scritti di indubbio valore letterario – testi definiti dal curatore dell'opuscolo, Armando Maggi, «ibridi, percepiti come né del tutto filosofici, né del tutto letterari. Delle opere fallite, potremmo sintetizzare» (p. 11). Eppure proprio al trattatello del Casoni – che Tommaso Baglioni nella dedicatoria premessa alla sua ristampa nelle *Opere del Sig. Cavalier Guido Casoni* (Venezia 1626) definiva «figliuola primogenita [...] nata pochi anni dopo il natale dell'autore poiché egli di diciotto anni la scrisse» – Maggi rivendica una certa originalità nel manipolare una tematica che alla fine del Cinquecento aveva perso la primitiva freschezza. Tra le fonti dirette dell'opera, accanto ai riferimenti in qualche modo canonici come Ficino, Giovanni Pico della Mirandola, Mario Equicola e Leone Ebreo, il curatore segnala il *Syntaxeon* di Pierre Grégoire, pubblicato a Lione tra il 1583 e il 1587, «vera e propria ossatura della *Magia d'amore*», la *Piazza universale* dell'amico Tommaso Garzoni, l'*Officina* di Ravisio Textori e una fitta schiera di poeti e letterati che vanno da Petrarca, Ariosto, Tasso alle *Metamorfosi* ovidiane nella traduzione dell'Anguillara, alle *Epistole* ovidiane tradotte da Remigio Fiorentino, al neoplatonico Giuliano Goselini. Proprio in questo «gioco di specchi», fatto di continui rimandi e allusioni, nel «fuoco pirotecnico di tematiche e citazioni "archeologiche" riportate a breve vita dall'intelligente architettura del "teatro" testuale», Maggi individua il valore della 'barocca meraviglia' che è già, a suo modo, il trattato dell'accademico degli Incogniti.

D. G.

★

MICHELA CATTO, *Un panopticon catechistico. L'arciconfraternita della dottrina cristiana in età moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, 322 pp.

Lo studio di Michela Catto contribuisce a fare nuova luce sull'importanza del catechismo e a ricordare come esso possa assurgere a paradigma della costruzione disciplinante messa in opera dalla chiesa di Roma all'indomani del Concilio di Trento fino alla vigilia della Rivoluzione in Italia. Solo allora, come ben spiegato, si produrrà una rottura epistemologica anche nella concezione del catechismo che dovrà educare non più all'uniformità e alla riproduzione di codici ideologici, atti a difendere e preservare l'esistente, ma alla cittadinanza. Perno di questa strategia 'concentrazionaria' era naturalmente il catechismo del Bellarmino che si imporrà come il catechismo ufficiale della cattolicità, differenziato secondo la capacità di apprendimento e tarato sull'anelito di salvezza dei fedeli, secondo quella che era la propaganda della chiesa postridentina. Era lo stesso gesuita a parlare della struttura del suo catechismo come di un universo chiuso, come una casa con fondamenta di fede, mura della speranza ed un tetto di carità. Lo studio della Catto è uno scavo importante per cogliere, grazie anche alla mole imponente delle fonti archivistiche, la lunga durata e i meccanismi di successo della pastorale romana e per descrivere quella microfisica del potere messa in piedi dalla chiesa cattolica di antico regime per sublimare la ricerca della perfezione spirituale e insieme governare la società. Non è un caso che proprio alla vigilia della Rivoluzione, di nuovo i teologi cattolici tornarono a disputare sull'egemonia della morale catechistica bellarminiana, nascondendo dietro di essa una feroce battaglia fra tolleranza ed intransigentismo, fra primato e maggior democrazia nella chiesa per provare ad eludere l'incipiente secolarizzazione.

A. G.

★

ANTIMO CESARO, *La politica come scienza. Questioni di filosofia giuridica e politica nel pensiero di Tommaso Campanella*, Milano, FrancoAngeli, 2003, 107 pp.

NEL panorama tutt'altro che esiguo degli studi campanelliani degli ultimi anni, non sembra tuttavia rinvenibile una significativa presenza di lavori dedicati direttamente all'indagine degli aspetti giuridici e politici presenti negli scritti del filosofo di Stilo i quali, di contro, rivestono un ruolo decisivo per la comprensione stessa del suo pensiero. L'agile volume di Antimo Cesaro ha il merito di colmare la lacuna e di proporre una prima ed importante messa a fuoco delle principali «questioni di filosofia giuridica e politica» campanelliane, con particolare attenzione alle fonti con le quali il Domenicano si misurava per elaborare la propria speculazione. I quattro capitoli nei quali si articola lo studio di Cesaro che, è

il caso di ricordarlo, è autore già noto per aver curato partendo dal testo stabilito da Alessandro D'Ancona (Torino, 1854) una nuova edizione degli *Aforismi politici* (Napoli, 1997) e la traduzione italiana del *De politica in aphorismos digesta* (Napoli, 2001), sono preceduti da una efficace introduzione che guida il lettore alla comprensione delle tesi proposte. In particolare si evidenzia come i fondamenti del pensiero giuridico e politico campanelliano siano comprensibili solo a partire dalla sua *Metafisica* dominata dalla nota «struttura primalitaria» che abbraccia «Dio, il mondo e ogni aspetto della vita umana» e nella quale Cesaro ritrova «il tema neoplatonico dell'*emanazione-ritorno*». Ed è ancora dalla dottrina primalitaria che si può comprendere la distanza che il filosofo di Stilo marca nei confronti di quel lungo «processo di secolarizzazione e di autonomizzazione del diritto e della politica» che è registrabile a partire dalla prima modernità. L'«evidente anti-modernità» della prospettiva campanelliana sembra, nella lettura di Cesaro, ben compendiata dal netto rifiuto dell'«intuizione machiavelliana dell'autonomizzazione del politico» che darà luogo via via alla separazione tra etica e politica. Alla «tecnocrazia politica di Machiavelli» Campanella opponeva una visione del mondo ancora «tipicamente medievale» dove diritto e politica, per la loro origine soprannaturale e indipendente, preesistono allo stato.

L. S.

★

Filippo II e il Mediterraneo, a cura di Luigi Lotti e Rosario Villari, Bari-Roma, Laterza, 2003, 732 pp.

IN occasione del quarto centenario della morte di Filippo II, in Europa sono stati organizzati diversi convegni, tra i quali si ricordi il Congresso Internazionale, *Europa dividida: la Monarquía Católica de Felipe II*, svoltosi presso la Universidad Autónoma de Madrid, 20-23 aprile 1998 (4 voll., Madrid, 1999). In Italia la Giunta centrale per gli studi storici ha promosso l'incontro di studi, che allude al classico tema braudeliano, di cui ora sono raccolti gli Atti. La partecipazione di storici italiani e spagnoli di primo piano ha assicurato notevoli interventi rivolti alla realtà italiana. I ventitre interventi sono divisi in quattro parti: l'Italia spagnola, la cultura politica del periodo; il rapporto con la Chiesa e, infine, la storiografia. L'intensissima vita politica e culturale sotto il regno del sovrano spagnolo (1556-1598) permette l'esame di moltissime questioni fondamentali per la storia della seconda metà del Cinquecento: si va dall'analisi dei diversi domini spagnoli (Fasano Guarini, Signorotto, Ajello, Cancila, Mattone) ai rapporti tra Santa Sede e Filippo II (Borromeo, Bada Elias, Barrios Aguilera) alle questioni inquisitoriali (Romeo) e censorie (Infelise e Fragnito) fino ad aspetti culturali (Frajese, Vivanti-Villari, Alcoberro, Marías, Garriga, Borrelli, Albaladejo, Pommier). Si tratta di un volume importante che, attraverso il *rey papelero*, illumina l'ormai avvenuto superamento della categoria storiografica di decadenza e le nuove interpretazioni storiografiche (Giarrizzo, Duran, Ezquerro, Bustamante Garcia).

M. V.

★

RALPH HÄFNER, *Götter im Exil. Frühneuzeitliches Dichtungsverständnis im Spannungsfeld christlicher Apologetik und philologischer Kritik (ca. 1590-1736)*, Tübingen, Max Niemeyer, 2003 («Frühe Neuzeit. Band 80. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext»), xxxi-716 pp.

QUESTO ampio e documentato studio indaga in ambito prevalentemente tedesco il tema della comprensione poetica nella prima età moderna, ripercorrendo con lo strumento privilegiato della critica filologica i legami tra poesia, tradizione classica e apologetica cristiana. Il quadro che ne scaturisce, necessariamente ampio e mosso, si propone di rileggere, grazie alla critica filologica, la tradizione poetica antica all'interno dei conflitti confessionali che segnarono l'apologetica cristiana dell'epoca. Lo sviluppo della poesia moderna da Opitz fino a Brockes permette di ricostruire le costanti sociali e intellettuali, nonché i cambiamenti, operatisi nella *respublica litteraria* europea in un arco cronologico di centoquaranta anni circa, dagli anni novanta del xvi secolo fino al primo trentennio del xviii. Il volume si compone di tre sezioni, dedicate rispettivamente alla continuazione della innologia orfico-platonica nell'umanesimo cristiano, al nesso tra profezie pagane e profezie cristiane e ai rapporti tra poesia e profezia. La prima sezione ripercorre il dibattito relativo alla poesia cristiana legata agli inni a partire dal cambiamento critico introdotto da Giuseppe Giusto Scaligero. Si ricostruisce in tal modo la poesia di Isaac Vossius in rapporto all'umanesimo cristiano italiano, e insieme si indagano i nessi tra poesia platonica e astronomia copernicana nell'opera di Lucas Holstenius e i legami tra genesi mitologica e apologetica cristiana in Martin Opitz, con una precisa disamina di un testo poetico scientifico quale il *Vesuvius*. Il secondo capitolo dedicato a Lucas Holstenius considera in particolare l'ambiente barberiniano romano – con gli studi platonici, gli echi pitagorici e le ricerche antiquarie che lo caratterizzano – e delinea insieme il ruolo centrale svolto dalla Accademia degli Umoristi e gli inediti incroci che si creano tra la tradizione della *prisca theologia* e della *philosophia perennis* e la nuove concezioni astronomiche copernicane o galileiane. La seconda sezione affronta in maniera diacronica i rapporti tra statuto gnoseologico della poesia e sapienza profetica, così come vengono determinandosi attraverso la strumentazione ermeneutica di una filologia critica, dove gli oracoli delle sibille paiono svolgere un ruolo centrale e apologetico in un dibattito che coinvolge autori come Isaac Casaubon, Jacob Thomasius o Isaac Vossius. L'ultima sezione considera infine i nessi tra poesia e profezia nella polimatia comparatistica espressa dalla scuola filologica di Amburgo – e in particolare da Johann Albert Fabricius – tra il 1694 e il 1736. Così, ad esempio, Fabricius ripubblica nel 1706 con una propria prefazione quelle *Curiositates inauditae* che sono la traduzione latina delle *Curiositez inouyes* di Jacques Gaffarel, un'opera sulle sculture talismaniche dei persiani, sull'oroscopo dei patriarchi e sulla lettura delle stelle, rimettendo in circolazione agli inizi del xviii secolo quella *lectura*

stellarum gaffarelliana che influenzerà la poesia di Brockes. Merito indiscusso del volume, corredato da un'ampia bibliografia e da quattro utili appendici, è quello di ricollocare la poesia all'interno del dibattito intellettuale – filosofico e religioso – proprio alla *respublica litteraria* della prima età moderna, mostrando i complessi legami che collegano la tradizione orfica e platonica con le discussioni sulle profezie pagane e cristiane, e rivelando insieme i nessi tra temi mitologici e allegorici e polemiche teologiche, tra profezie cosmologiche e nuova astronomia. Innologia platonica e umanesimo cristiano, poesia e profezia, tradizione oracolare e allegorie pagane mostrano in tal modo il persistere e il mutare di temi classici all'interno del nuovo dibattito teorico e confessionale, ma evidenziano anche l'insostituibile ruolo ermeneutico svolto dalla critica filologica, con una ricostruzione che si avvale, in particolare nel capitolo su Lucas Holstenius (I, 2) e in quello su Fabricius e la scuola di Amburgo (III, 2), dell'apporto rilevante di manoscritti inediti.

L. B.

★

La filosofia del Rinascimento. Figure e problemi, a cura di Germana Ernst, Roma, Carocci, 2003, 315 pp.

IL volume si presenta come un'agile antologia di testi di filosofi rinascimentali, con un suo specifico taglio problematico e storiografico. Suoi fruitori possono essere studenti universitari e anche studenti liceali, naturalmente sotto la convinta guida del docente. Il Rinascimento non finisce mai di stupire per la ricchezza di autori, testi, tematiche che è in grado di offrire al lettore: a parte certi testi canonici (ma suscettibili di continuamente innovative proposte ermeneutiche, come l'orazione sulla dignità dell'uomo di Giovanni Pico), il Rinascimento offre un sapere vario e, oggi si direbbe, pluridisciplinare. Nei secoli xv-xvi tra letteratura, scienza, filosofia vi erano relazioni fluide molto feconde, che riprendevano per altro prospettive antiche e medievali, secondo le quali, per esempio, elevati concetti filosofici o teologici passavano con spontaneità attraverso modelli comunicativi che oggi sarebbero ascrivibili ad un ambito letterario. Germana Ernst ha coordinato una scelta di testi e di autori, suddivisi in 15 capitoli affidati a diversi studiosi, che, lungi dall'essere scialba ed incolore, si presenta con una sua precisa personalità. Basti pensare allo spazio giustamente riservato a quelle che impropriamente e solo per comodità si è soliti chiamare scienze occulte (magia, stregoneria, astrologia, alchimia, nuova medicina paracelsiana) e al ruolo particolare che viene assegnato a pensatori del Cinquecento (bene è avere inserito, oltre la classica triade Telesio, Bruno, Campanella, un pensatore così inquietantemente diverso come Montaigne, ormai al limite del Rinascimento). L'utile guida al testo che introduce la raccolta dà al lettore il senso di certe scelte e anche delle esclusioni, che vanno motivate, certo, ma senza eccessivi sensi di colpa, perché un libro è sempre il frutto di una combinazione includente ed escludente. Mi pare invece molto impor-

tante la consapevolezza degli autori sul globale senso di rinnovamento che il movimento umanistico e la cultura rinascimentale hanno rappresentato soprattutto in chiave antiscolistica. Dire oggi che la cultura medievale è di una ricchezza straordinaria, irriducibile alle polemiche degli umanisti, che per altro crearono storiograficamente il 'Medioevo', è una banalità. Ma ciò non toglie che tra la fine del Trecento e gli inizi del Seicento si realizzò una straordinaria rivoluzione culturale, il cui senso profondo è quello del recupero globale del mondo classico, in funzione antiscolistica, per costruire un mondo nuovo. Strada facendo, allora, quel mondo non era chiaramente percepibile nei suoi lineamenti, ma non si può pensare la grande filosofia moderna (da Galilei a Leibniz) escludendo l'innovazione generale rappresentata dalla cultura umanistico-rinascimentale. Per limitarsi ai terreni della filologia e della trattatistica educativa, il profondo e per certi tratti rivoluzionario messaggio che proviene da tanti testi e da tante ricerche è strutturalmente fondato su una progressiva presa di coscienza nei confronti delle degenerazioni della scolastica. Altre linee di fondo che tracciano il percorso di questa antologia sono state individuate nella riflessione morale e nella necessità di riforma etico-politica, nonché in una nuova immagine della natura o nel tema del viaggio (motivo antropologico, di grande rilievo culturale). Ogni capitolo è dedicato a un autore o un problema, e a un'utile introduzione corredata da una sintetica scheda bio-bibliografica seguono le pagine antologiche; una selezionata bibliografia conclude il volume. Luigi Guerrini si occupa dell'Umanesimo del primo '400, sottolineando la ripresa sul piano culturale del mondo laico di fronte a quello ecclesiastico: Bruni, Valla ed Alberti sono gli autori prescelti per illustrare questo percorso; Teodoro Katinis affronta Ficino e la rinascita del platonismo, soffermandosi in particolare sui concetti di natura, *spiritus*, anima e tempo, gli interessi magico-astrologici. Stéphane Toussaint presenta il tema della dignità e della libertà in Pico, mostrando come l'uomo sia «affrancato da qualsiasi tipo o modello di natura preesistente» (p. 51) nella prospettiva di una 'concordia sapienziale' e di una pace universale, che trova nella cultura cabalistica uno dei suoi più saldi fondamenti. Danilo Facca tocca il complesso problema della filosofia aristotelica, selezionando un percorso che fa intravedere aristotelici simpatizzanti coi platonici e l'uso di un certo aristotelismo in ambito protestante (Lutero e Melantone) e cattolico (i gesuiti); Vittoria Perrone Compagni delinea la prospettiva di Pomponazzi tramite le questioni dell'anima, della libertà e del fato, tutta tesa a smontare l'interpretazione tomistica, e non solo sulla celebre tematica dell'immortalità. Erasmo da Rotterdam e Tommaso Moro sono affrontati rispettivamente da Margherita Palumbo e da Sandra Plastina: del primo sono evidenziati, tra l'altro, la filologia, lo spirito evangelico, il rapporto tra interiorità ed exteriorità, il tema della pace; del secondo è messa in luce la ricerca non di «ciò che è normativamente giusto o corretto, bensì ciò che operativamente può porre rimedio alle distorsioni e alle ingiustizie» del sistema politico preso in esame. Gian Mario Cao presenta un profilo di Michel de Montagne nella cornice dello scetticismo cinquecentesco, mentre Guido Giglioni affronta la complessa questione della magia naturale, criticando la debolezza di categorie

interpretative quali 'irrazionale' ed 'occulto'. Giustamente è stato lasciato spazio alla stregoneria, affrontata da Michaela Valente, perché questo complesso e drammatico fenomeno storico è accompagnato da intensi dibattiti teorici (qui si fa luogo alle posizioni del *Malleus maleficarum*, di Gianfrancesco Pico, di J. Wier). A Ornella Pompeo Faracovi il non semplice compito di delineare il problema della astrologia rinascimentale, inquadrato nei suoi riferimenti antichi (Tolomeo) e in significative prese di posizione nei secoli xv e xvi (Ficino, Pontano, Cardano). Massimo L. Bianchi si occupa di Paracelso e della nuova medicina, cioè di un particolare e innovativo paradigma medico in cui convergono astronomia, alchimia, filosofia. La figura di questo medico svizzero è altamente caratteristica di una curiosa sintesi di interessi e prospettive culturali, che vanno dalla centralità del ruolo dell'esperienza, al concetto di segno, ai quattro elementi fondamentali inquadrati in entità tipiche del folklore germanico. L'intervento di Eugenio Canone su Giordano Bruno ha la ricchezza di un breve saggio complessivo sul pensiero del filosofo campano. Ancora Guido Giglioni presenta la filosofia naturale di Telesio «manifesto del moderno realismo naturalistico», in un quadro che fa risaltare la critica del cosentino ad Aristotele. Chiude su Campanella Germana Ernst, la quale insiste particolarmente sull'antiaristotelismo, sulla conoscenza e la magia, sulla filosofia politica. Ogni volta che si chiude una nostra panoramica mentale sul Rinascimento, bisogna confessare che la figura del frate calabrese non finisce di stupirci per gli sguardi di luce che emanano dalla sua persona e dal suo pensiero. In una situazione personale ancora particolarmente critica, egli ha il coraggio di difendere Galileo Galilei sulla questione, assolutamente centrale per il cristiano, della libertà di pensiero e di ricerca. In conclusione, siamo davanti ad uno strumento di lavoro utile, che sintetizza alcuni momenti chiave della filosofia del Rinascimento. Il Rinascimento nella sua complessità è molto di più, ma senza la filosofia esso risulterebbe incomprensibile.

V. D. N.

★

STEFANIA PASTORE, *Il vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, xviii-498 pp.

LA storiografia sull'Inquisizione spagnola, a differenza di quella sull'Inquisizione romana, è da sempre molto sviluppata: basti pensare ai classici studi di Henry Charles Lea o di Henry Kamen. Anche se difficilmente databile, ma certamente antica, l'idea che il tribunale spagnolo rappresentasse 'un'istituzione usurpatrice' si discute a partire dall'inizio dell'Ottocento con l'opera di Juan Antonio Llorente. Partendo da questa considerazione critica, Stefania Pastore intende restituire «almeno un profilo più frastagliato» della storia – tramandata come monolitica – del tribunale spagnolo, per quanto concerne la realtà castigliana, grazie ai dibattiti e agli scontri che ne animarono le fasi iniziali.

All'interrogativo sulla legittimità dell'Inquisizione, non giunsero risposte negative solo dagli oppositori, ma anche da illustri teologi. Così attraverso il confronto con le diverse emergenze dalle quali scaturì l'esigenza politica dell'inquisizione (*moriscos*, conversi, eretici e popoli da evangelizzare), si svolge agilmente il percorso tra ricostruzione documentaria (grazie allo scavo in archivi spagnoli e romani), con opportuna attenzione alla riflessione teologica sollecitata dalle violenti polemiche contro il tribunale spagnolo. È una storia dell'istituzione di cui l'A. evidenzia le critiche forse non relegabili solo a utopistici aneliti. Si restituisce, allora, il profilo complesso dell'Inquisizione spagnola, considerata fattore di costruzione dell'identità nazionale, nell'ambito della storia spagnola ed europea. E così si ritrovano i dibattiti tridentini sull'autorità episcopale, le crescenti pretese dei gesuiti, i rapporti con Roma e le critiche teologiche all'accondiscendenza nei confronti degli interessi della Corona. Efficacemente Pastore chiude mettendo in evidenza la concomitanza della morte di Filippo II nel 1598 con la pubblicazione del *De origine et progressu Sanctae Inquisitionis* di Luis de Páramo: una data che rappresenta emblematicamente il passaggio del testimone dalla politica alla religione, dal trono all'Inquisizione.

M. V.

★

ADRIANO PROSPERI, *L'Inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003, xxxii-456 pp.

L'AUTORE raccoglie in questo volume diciassette suoi «lavori di varia origine e data, alcuni recenti altri di anni lontani e dal sapore vagamente archeologico» incentrati sulla «storia dell'Inquisizione Romana come istituzione, i suoi uomini, i suoi strumenti, le sue idee (p. ix); sono saggi scritti dal 1982 al 2002, tutti editi tranne uno, *Il sigillo infranto: confessione e inquisizione in Portogallo nel '700*, e sono suddivisi in tre sezioni. La prima, *Storiografia*, offre un'attenta analisi critica del pensiero storiografico sull'Inquisizione in età moderna e della relativa letteratura (nei suoi aspetti qualitativo-quantitativi), ripercorrendo le tappe principali del suo iter storico e considerando gli esiti odierni. Nella seconda sezione, *Inquisitori e Inquisizioni*, sono raccolti i saggi nati dall'esplorazione di archivi di diversa natura e riguardanti il funzionamento concreto dell'istituzione, a cavallo tra Cinquecento e Settecento in tre diverse aree storico-geografiche, costituenti altrettante realtà politiche: Ferrara e il dominio estense, la Toscana e il dominio mediceo, e la Repubblica di Venezia. Infine, la terza sezione, *Bilanci e nuove prospettive*, presenta i saggi più recenti, segnati dall'apertura dell'Archivio romano del Sant'Uffizio e che costituiscono un fondamentale sviluppo delle tematiche affrontate o semplicemente accennate nelle due sezioni precedenti. Mentre le ricerche testimoniano la realtà operativa dell'istituzione, analizzata nei suoi rapporti con le differenti autorità laiche (*in primis* gli Stati, poi università e intellettuali) ed ecclesiastiche e in relazione a diver-

se problematiche (strumentalizzazione della confessione, censura, Indice, memoria storica e, caso particolare, gestione delle biblioteche), con attenzione alle dinamiche sociali, le riflessioni storiografiche forniscono rilevanti spunti metodologici e suggeriscono nuove stimolanti domande con cui affrontare la ricerca. Gli anni '70-'80 del Novecento hanno infatti visto un mutamento della percezione storiografica nei confronti dell'Inquisizione, consequenziale alla svolta data dagli studi di John Tedeschi: attraverso queste pagine, Prosperi supera l'immagine di un «tribunale dell'Inquisizione, concepito come oggetto metastorico, refrattario al mutamento, non bisognoso di contestualizzazione storica» (p. 236) tramandato da parte di tanta storiografia, laica ed ecclesiastica, sia cattolica che protestante.

C. D.

★

PASQUALE SABBATINO, *A l'infinito m'ergo: Giordano Bruno e il volo del moderno Ulisse*, Firenze, Olschki, 2003 («Biblioteca dell'Archivum Romanicum», 315), XVI-212 pp. con 15 tavv. f.t.

IL volume, articolato in sei capitoli, costituisce un ulteriore contributo di Pasquale Sabbatino dedicato a Bruno nel contesto della tradizione letteraria del Rinascimento e oltre. L'A. insiste sul concetto di 'dialogo intertestuale', un motivo su cui la critica bruniana si è soffermata negli ultimi decenni, approdando a risultati di diverso livello. Come è segnalato dall'A. nella premessa, nel volume confluiscono e vengono rielaborati dei contributi presentati in precedenti occasioni. Non mancano nel libro alcuni riferimenti all'ambito più specificamente filosofico, così come a talune 'fonti' – antiche e più recenti – che Bruno rielabora variamente nei suoi scritti. Il volume affronta un tema problematico, quello cioè del delinearsi nell'opera bruniana dell'immagine di un 'moderno Ulisse'. Va rilevato che al tema che dà il titolo al libro è dedicato in particolare il cap. V: «A l'infinito m'ergo». La poesia di Bruno e il volo del moderno Ulisse, mentre il cap. III si sofferma sulla figura di Circe. Anche se il titolo si richiama al sonetto bruniano che introduce il *De l'infinito* («E chi mi impenna, e chi mi scald' il core»), nel cap. V si prendono in esame temi che rinviano per lo più agli *Eroici furori*. Come è noto, in tale opera Bruno sviluppa in modo originale l'idea di una poesia in soccorso della filosofia, in quanto la nuova filosofia naturale e la radicale cosmologia infinitista presentate nei suoi dialoghi ontocosmologici – mettendo in discussione la centralità metafisica dell'essere umano, così come la centralità fisica della Terra – rendevano necessarie una nuova etica e una concezione di amore eroico-divino come amore intellettuale dell'infinito. Non a caso, nei *Furori* Bruno ritorna su un motivo presente in vari trattati rinascimentali sulla filosofia dell'amore, che cioè nessuna cosa si può amare se prima non si conosce. Il motivo si viene a collegare con il tema platonico delle 'ali' dell'anima (intese come intelletto e volontà) e quindi al 'volo' dell'anima verso la divinità. Il *moderno Ulisse* viene messo dall'A. in parallelo

con il *furioso eroico*, che per Bruno è un ricercatore del sapere paragonabile al mitico Atteone, trasformato in cervo da Diana: il cacciatore diventerebbe egli stesso caccia, in quanto l'amore trasforma e converte nella cosa amata. Sabbatino sottolinea che la figura del 'moderno Ulisse' si allontana via via da Circe, ma forse andava anche rilevato che sia Circe che Ulisse sono in Bruno figure ambivalenti. Infatti per Bruno la maga Circe, la quale rappresenta allegoricamente la «omniparente materia», è assieme figlia del Sole e figlia delle tenebre. Ulisse, che il filosofo nolano menziona raramente nei suoi scritti, viene da lui considerato non sempre positivamente. La figura di Ulisse è infatti evocata da Bruno anche nell'immagine negativa del sapiente che intenderebbe superare le colonne d'Ercole, in una sorta di sfida verso la divinità e la natura. Nella sua polemica nei confronti dei teologi, Bruno tiene sempre a rimarcare di non volersi innalzare «sopra i termini della natura», seguendo la celebre sentenza: *quae supra nos, nihil ad nos*.

E. C.

★

Storiografia repubblicana fiorentina (1494-1570), a cura di Jean-Jacques Marchand e Jean-Claude Zancarini, Firenze, Franco Cesati, 2003, 388 pp.

IL volume che raccoglie gli atti dell'incontro patrocinato dalla Facoltà di Lettere dell'Università di Losanna e dell'Ecole Normale Supérieure di Lione (13-15 giugno) riflette sulla storiografia repubblicana fiorentina del periodo 1494-1570. I numerosi contributi – che in ordine di apparizione sono di J.-C. Zancarini, J.-L. Fournel, C. Terraux-Scotto, A. M. Cabrini, M. Pozzi, G. M. Anselmi, J. J. Marchand, M. Melera-Morettini, A. Matucci, G. Pedullà, D. Fachard, L. De Los Santos, M. Palumbo, E. Cutinelli-Rèndina, S. Genzano, J.-M. Rivièrè – consentono, attraverso la molteplicità degli approcci metodologici seguiti (storico, teorico politico, letterario, filologico), di sviluppare un discorso molto ampio e articolato sul tema. D'altra parte, la cifra unitaria dell'itinerario che analizza autori che vanno da Guicciardini a Machiavelli, da Bartolomeo Cerretani a Jacopo Nardi a Benedetto Varchi, ed altri ancora, è costituita dal costante riferimento agli eventi storico-politici del periodo 1494-1570 da cui scaturisce e prende forma. Due cesure, del resto altamente significative della parabola della storiografia repubblicana fiorentina: il 1494 inaugura la serie dei cambiamenti istituzionali a Firenze e apre le guerre d'Italia con la discesa di Carlo VIII; il 1570, con l'attribuzione del titolo granducale a Cosimo, conferma, in una penisola ormai stabilmente egemonizzata dalla Spagna, la piena solidità del regime assolutistico toscano.

F. V.

★

FRIEDRICH VON SPEE, *Cautio Criminalis, or a Book on Witch Trials*. Translated and with an Introduction by Marcus Hellyer, Charlottesville-London, University of Virginia Press, 2003, 288 pp.
 IDEM, *I processi alle streghe (Cautio criminalis)*, edizione italiana a cura di Anna Foa, traduzione di Mietta Timi, Roma, Salerno Editore, 2004, 384 pp.

RECENTEMENTE si è andata consolidando una rinnovata attenzione per la trattatistica demonologica grazie al bel libro di Stuart Clark, *Thinking with demons*. Preliminare agli sviluppi di questo genere di studi è una conoscenza maggiormente approfondita di autori e trattati: ben vengano, dunque, edizioni e traduzioni in lingue moderne. Un testo complesso e importante come la *Cautio criminalis* del gesuita Friederich von Spee può ora contare, oltre che alle edizioni tedesche, anche di una riedizione della elegante traduzione italiana, curata da Anna Foa, per i tipi della Salerno e di una traduzione inglese annotata dallo storico della scienza Marcus Hellyer per la University of Virginia Press. Nel 1631 il testo appare anonimo, poiché l'autore era ben consapevole dei rischi che avrebbe corso, ma non del successo che invece gli arrivasse, come attestano le successive edizioni. Spee denuncia la furia persecutoria contro le streghe puntando il dito contro i principi, responsabili di non frenare il dilagare di tale violenza senza limiti, ma anche contro teologi e inquisitori, che addirittura fomentavano siffatte angherie. La *Cautio criminalis*, come avverte la scelta del titolo, è una accorata difesa del rispetto della vigente procedura penale; si nega che la stregoneria sia un *crimen exceptum* e che come tale necessiti la procedura di emergenza. Inoltre, si avverte dei rischi di una tanto degenerata situazione: tutte le sventure erano infatti attribuite alle streghe e, constatava Spee amaramente, né Dio, né la natura «sono più all'origine di nulla, di tutto sono responsabili le streghe» (p. 335). La traduzione inglese, rispetto all'italiana, offre delle note esplicative e soprattutto mette in evidenza la massiccia presenza di Prospero Farinacci tra le fonti di Spee, sottolineando l'ampia circolazione di tali fonti. Per quanto riguarda la versione italiana, rispetto alla prima edizione del 1986, si è arricchita della traduzione della importante *Instructio pro formandis processibus in causis strigum, sortilegorum et maleficorum* del cardinale Scaglia.

M. V.

★

LUDOVICO AGOSTINI, *Le Giornate Soriane*, a cura di Laura Salvetti Firpo, Introduzione di Franco Barcia, Premessa di Piergiorgio Parroni, Roma, Salerno Editrice, 2004, XL-347 pp.

GLI iniziali e mai più abbandonati studi su Campanella portarono Luigi Firpo ad allargare progressivamente i suoi ambiti di ricerca, cimentandosi

con una schiera di autori collegati in qualche modo col frate calabrese o con le problematiche culturali e politiche del periodo. Ludovico Agostini entrò relativamente presto nel novero dei 'suoi' autori prediletti, restandovi stabilmente per un quinquennio a partire dal 1954: una breve quanto intensa stagione di approfondite indagini, sfociate in articoli, edizioni di testi inediti e nel volume *Lo Stato ideale della Controriforma. Lodovico Agostini* (Laterza, 1957), che fornisce un modello di puntuale ricostruzione biografica, per poi mutare ritmo e spessore nella parte seconda tutta dedicata a un godibilissimo e originale affresco sull'«Utopia politica nell'età della Controriforma». Qui, con la maestria che gli era ormai ampiamente riconosciuta, Firpo riusciva a trovare degna collocazione anche a un autore come Agostini, ma svelava nel contempo i percorsi e i legami culturali che lo avevano portato a incontrare questo inesplorato pesarese e a elevarlo al rango di «utopista tipico della Controriforma». Con ciò e con l'edizione della *Repubblica immaginaria* – lo Stato ideale di Agostini – l'interesse di Firpo per il pesarese andava scemando, anche perché incalzavano nuovi cantieri di ricerca, tutti aperti e simultaneamente attivi secondo un costume che avrebbe caratterizzato la sua portentosa attività di studioso. Ecco perché l'edizione delle *Giornate Soriane* aveva ben poche speranze di vedere la luce, nonostante Firpo ne riconoscesse tutta l'importanza e malgrado le perseveranti sollecitazioni che gli giungevano da Pesaro. L'impresa sembrò prendere consistenza quando affidò alla moglie Laura la trascrizione del manoscritto, ovviamente sotto la sua rigorosa e inflessibile supervisione; pose anche mano all'annotazione, ma altri testi e altri personaggi, ormai in maniera ben più stabile al centro delle sue ricerche, lo portarono a declassare l'urgenza del progetto, sino a stornare anche le energie della moglie verso altre opere. Solo la determinazione di quest'ultima ci permette ora di avere finalmente un'edizione critica dell'opera lasciata da Agostini inedita (come tutta la sua produzione), mettendoci a disposizione un testo degno della massima attenzione. In esso Agostini, «tardo epigono di Castiglione», ricostruisce undici 'Giornate' di villeggiatura estiva trascorse nelle ville nei dintorni di Pesaro con sei immaginari amici che celano altrettante maschere di sé stesso (ma con l'ingresso in scena di personaggi come Fabio Albergati o lo stesso duca di Urbino), fornendo un affresco di società cortigiana guidata da giocosa e distaccata spensieratezza ma anche da rigoroso moralismo. Un significativo apporto all'edizione del testo è venuto da Franco Barcia, che ha scritto l'Introduzione, e da Claudio Gigante che ha rivisto la trascrizione, collazionandola nuovamente con l'originale, ha redatto la nota al testo e aggiornato il ricco e utile commento che si legge in nota, come precisa puntualmente Piergiorgio Parroni nella sua *Premessa*.

A. E. B.

★

CHRISTOPHER S. CELENZA, *The Lost Italian Renaissance. Humanists, Historians, and Latin's Legacy*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2004, xx-210 pp.

L'AUTORE si propone un duplice scopo: da un lato esaminare alcune figure fondamentali del Rinascimento italiano in relazione all'ambiente nel quale vivevano e operavano, dall'altro ripercorrere la storiografia del XIX e del XX secolo per coglierne l'evoluzione attraverso l'opera di alcuni celebri studiosi. Per quanto riguarda il primo percorso, l'A. si occupa della funzione sociale svolta dagli intellettuali del tempo, per mostrare – con metodo interdisciplinare – il nesso tra la loro opera e la vita culturale dell'epoca. La tesi fondamentale è che gli intellettuali sono importanti quanto gli altri gruppi sociali per comprendere la società a loro contemporanea e lo sviluppo di particolari attitudini collettive, quali ad esempio l'ortodossia religiosa e intellettuale. Un lungo capitolo è dedicato a Lorenzo Valla e a Marsilio Ficino che sono all'origine di nuovi mondi culturali e allo stesso tempo riflettono le esigenze e le aspirazioni di un'epoca. In questo senso, Celenza fa notare che gli intellettuali a volte si comportano come proto-storici della società, avendo lasciato interessanti osservazioni sul loro ambiente; anche per questo essi sono una fonte fondamentale per comprendere la cultura passata. Per quanto riguarda il secondo percorso, l'A. mostra come nella storiografia del XIX secolo si riscontri in certi casi una scarsa attenzione per le fonti, alle quali ci si dedicherà molto di più nel '900, in particolare nel secondo dopoguerra. Si tratta soprattutto di E. Garin e P. O. Kristeller e dei loro metodi di indagine, diversi e a volte alternativi, che hanno segnato la storiografia contemporanea. Data la centralità di queste due figure, il libro presenta un'analisi della genesi del loro *modus operandi*, soffermandosi in particolare sul contesto culturale nel quale si formarono, dominato dalle figure di Croce e Gentile. Ancora una volta Celenza combina la storia sociale con quella intellettuale, mostrando come anche queste figure siano legate alla loro epoca e allo stesso tempo contribuiscano alla nascita di una nuova mentalità. Nell'Appendice, infine, si considera il problema delle edizioni e delle traduzioni, tracciando un sintetico panorama delle fonti disponibili per il pubblico degli studiosi, con particolare attenzione a quello anglofono.

T. K.

★

Humanistica. Per Cesare Vasoli, a cura di Fabrizio Meroi ed Elisabetta Scapparone, Firenze, Olschki, 2004 (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, «Studi e Testi», 42), VIII-402 pp.

IL 12 gennaio del 2004 Cesare Vasoli ha compiuto ottanta anni. Lo ha voluto festeggiare con l'allestimento di un denso volume l'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, di cui Vasoli è stato Presidente, dopo Eugenio Garin, dal 1988

al 1996. Come ricorda nella pagina di dedica l'attuale Presidente dell'Istituto, Michele Ciliberto, l'ottantesimo compleanno dello studioso giunge «nel pieno di una esperienza intellettuale che si caratterizza, in modi non comuni, per dedizione, passione e un vivissimo e mai intermesso gusto per la ricerca storica in tutte le sue forme». La recente pubblicazione, infatti, è offerta come omaggio augurale a un eminente studioso che continua a distinguersi attraverso una tanto feconda quanto acuta indagine, che lo ha condotto a essere riconosciuto, a livello internazionale, come maestro di studi rinascimentali e storico-filosofici. I contributi raccolti in *Humanistica* sono volti ad affrontare temi connessi, direttamente o indirettamente, con il problema dell'Umanesimo e del Rinascimento, sia sul piano storico che su quello storiografico. Gli argomenti abbracciano personaggi e problemi diversi, la maggior parte dei quali sono stati oggetto delle molteplici e varieguate ricerche dello stesso Vasoli, spaziando da Dante e Petrarca ad alcuni aspetti della cultura quattrocentesca nella Firenze medicea e in quella savonaroliana; da protagonisti del Cinque e del Seicento (quali Erasmo, Vives, Bruno e Campanella) fino a Giambattista Vico e ad alcune interpretazioni del Rinascimento nella cultura europea tra Sette e Novecento. I venti studi pubblicati portano la firma di autorevoli studiosi, sia italiani che stranieri: Andrea Battistini, Lina Bolzoni, Giuseppe Cacciatore, Giuseppe Cambiano, Michele Ciliberto, Fiorella De Michelis Pintacuda, Domenico De Robertis, Germana Ernst, Massimo Firpo, Kurt Flasch, Gian Carlo Garfagnini, James Hankins, Sergio Landucci, Jean-Claude Margolin, John Monfasani, Paolo Rossi, Gennaro Sasso, Lech Szczucki, Walter Tega, Fulvio Tessitore.

A. R.

★

MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002). Con una appendice di testi critici*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004 («Bibliotheca Stylensis», 3), 112 pp.

IL volume si propone di celebrare idealmente il quarto centenario della redazione della *Città del Sole*, composta originariamente in italiano nel 1602, presentando la bibliografia delle edizioni e traduzioni che, dal 1623 al 2002, si sono avute del dialogo campanelliano. Di ognuna delle 144 pubblicazioni individuate – di cui non poche sono quelle sfuggite alle precedenti bibliografie – è redatta una dettagliata scheda, corredata di notizie sui criteri di edizione adottati e sulla eventuale presenza di apparati critici e note introduttive al testo, da cui sono spesso tratte ampie citazioni. Della *Città del Sole* è così possibile ricostruire non solo le complesse vicende redazionali e editoriali – che l'autrice ritiene esemplari della vastissima impresa di stabilizzazione dei testi critici delle opere campanelliane (cfr. p. 17) – ma anche la sua vasta e singolare fortuna, il cui corso è stato spesso determinato, come osserva Bobbio nella introduzione all'edizione da lui curata nel 1941 per Einaudi, da 'analisi estrinseche', 'affrettate annotazioni', e 'riesumazioni partigiane'. Il volume di M. Palumbo appare, quindi, rac-

cogliere l'invito più volte espresso da Luigi Firpo a vedere nella ricerca bibliografica qualcosa di più di una arida classificazione, perché è evidente come il ricco e variegato percorso editoriale qui tracciato sia il riflesso della ricchezza e della varietà «di letture della *Città del Sole* e di immagini dello stesso Campanella – inguaribile utopista e cinico dissimulatore; fautore della teocrazia e precursore del comunismo; filosofo della restaurazione cattolica e vessillo del libero pensiero; ortodosso e eretico; razionalista e astrologo-mago – autore presente nelle più diverse collane editoriali, scientifiche o divulgative, dedicate ai classici della letteratura, della filosofia, dell'utopia, del pensiero politico, della pedagogia; e ancora del socialismo, del comunismo, fino a arrivare alle antologie della fantascienza» (p. 17). Alla bibliografia si affianca, alle pp. 67-106 una meditata scelta di testi critici sulla *Città del Sole* che – attraverso la lettura, ad esempio, delle introduzioni alle edizioni ottocentesche di Passerini e D'Ancona, delle pagine di Amabile, Croce e Gentile, delle innovative riflessioni di Bobbio e Firpo fino alle recenti e acute analisi di Germana Ernst e Lina Bolzoni – non può che confermare, anche a distanza di quattrocento anni, l'inalterato fascino della «città mirabile, denominata dal Sole» (*Poesie*, p. 636).

T. K.

★

ENEA SILVIO PICCOLOMINI, *Dialogo su un sogno. Dialogus de somnio quodam*.

Saggio introduttivo, traduzione e note di Alessandro Scafi, Torino, Aragno, 2004, 387 pp.

LA personalità di Enea Silvio Piccolomini ha sempre rappresentato un attraente enigma per gli studiosi dell'Umanesimo. La varietà degli orientamenti culturali e degli atteggiamenti personali che ha caratterizzato la vita del letterato senese, papa Pio II dal 1458 al 1464, richiede per essere spiegata una certa versatilità da parte degli interpreti. Essi devono padroneggiare temi e problematiche piuttosto diversi tra loro, che vanno – soltanto per fare qualche esempio – dalle questioni di stilistica e di poesia amorosa alle controversie religiose maggiormente spinose, dai rapporti politico-diplomatici tra Chiesa e Impero fra Trecento e Quattrocento alla conoscenza della geografia precolombiana; dalla storia della civilizzazione dell'Europa moderna a quella dell'antichità classica; dalla discussione sulle fonti del diritto romano e di quello ecclesiastico alla storia dell'arte e dell'architettura. La vivacità della mente di Piccolomini non rappresenta certo un'eccezione nel quadro della cultura alta dell'Italia e dell'Europa del primo e del medio Quattrocento, ma, per parte sua, essa si esprime in tutte le direzioni in forme complesse e mature e per questo non smette di calamitare l'attenzione di una larga fetta di studiosi. Uno dei momenti oggi più approfonditi della produzione del papa umanista è quello concernente il rapporto Occidente-Oriente (per semplificazione declinabile nel senso delle relazioni tra mondo ottomano e Chiesa di Roma), nella prima parte del xv secolo – come si sa – fortemente marcato da una

profonda ostilità politica, religiosa e mercantile. Dopo la validissima riedizione e traduzione della celeberrima epistola a Maometto II, a cura di Luca D'Ascia (Bologna, 2001), appare ora la traduzione italiana del *Dialogus de somnio quodam*, preparata e introdotta da Alessandro Scafi. A quest'opera non finita Enea Silvio iniziò a lavorare all'indomani della caduta di Costantinopoli del 1453. Essa è indirizzata all'amico cardinale spagnolo Juan de Carvajal e contiene un dialogo a tre voci – lo stesso Enea, Pietro da Noceto e san Bernardino – nel corso del quale si trattano vari argomenti. Fra essi spiccano per attualità e importanza la questione della veridicità della cosiddetta Donazione di Costantino, il tema della corretta localizzazione e descrizione del paradiso terrestre, la vicenda della caduta della capitale dell'Impero romano d'Oriente. Tra le opere di Piccolomini la storia di questo dialogo costituisce, a suo modo, un caso singolare, in quanto nel 1883 esso venne presentato da Giuseppe Cugnoni come inedito e inserito nella raccolta di scritture dell'umanista senese per la prima volta stampate. Ma in realtà – fatto ignorato dal Cugnoni – il *Dialogus de somnio quodam* aveva già visto la luce a Roma, per i tipi di Johannes Schurener, nel 1475. Nel trattare l'opera Alessandro Scafi ha tenuto conto sia della *princeps* che dell'edizione del 1883, utilizzando altresì, a supporto della propria traduzione, anche la versione contenuta in un codice della Biblioteca Universitaria di Bologna risalente al xv secolo.

L. G.

★

BRIAN RICHARDSON, *Stampatori, autori e lettori nell'Italia del Rinascimento*, Milano, Edizioni Sylvestre Bonnard, 2004 («Il sapere del libro»), 270 pp.

LA recente traduzione di questo saggio di B. Richardson – apparso originariamente nel 1999 – rende disponibile anche in Italia una chiara e documentata introduzione alla storia del libro del Rinascimento, corredata di una ampia e aggiornata rassegna bibliografica (pp. 235-261). Intenzione dichiarata dell'autore è individuare e analizzare gli stretti rapporti esistenti tra bibliografia e critica testuale da una parte, e critica letteraria e storia della letteratura dall'altra, in modo da inquadrare la tecnica della stampa e i meccanismi del commercio librario nel contesto intellettuale del tempo. Attraverso le tre parti in cui si articola il volume – *Stampa e produzione di libri. Scrittori e cultura della stampa. Lettori e cultura della stampa* – Richardson non vuole quindi presentare una storia del libro «senza lettori, né autori» (p. 8), ma al contrario sottolineare come l'introduzione di nuove tecnologie nella produzione libraria abbia determinato il sorgere della stessa professione dello 'scrittore' – come dimostrano il caso di Erasmo o quello, meno noto, di Marcantonio Sabellico –, nonché sostanziali mutamenti nella natura dei lettori e nella stessa attività del leggere, con la disponibilità di «un materiale più vasto e più vario» e «l'emergere di un pubblico di lettori più ampio che sarebbe cresciuto sino a diventare di massa nel xix

secolo» (p. 232). Significative in tal senso sono le pagine dedicate alle letture femminili, che dimostrano come – malgrado il *Dialogo della institution delle donne* di L. Dolce (1545) ne avesse voluto limitare il campo alla Sacra Scrittura, a cui si potevano affiancare «un po' di letteratura classica, Dante e Petrarca, Bembo e Sannazaro, i dialoghi di Speroni e il *Cortegiano* di Castiglione» (p. 221) – alle donne si rivolgesse in realtà un numero ben più ampio di edizioni di opere profane e in volgare. Preziose indicazioni a riguardo sono rintracciabili – come mostra la ricca scelta di esempi proposta da Richardson – in lettere dedicatorie e in richieste di privilegi, tra cui noto è quello per l'edizione del 1515 dell'*Orlando furioso*, in cui Ariosto riconosce come tra i propri lettori siano comprese non poche 'madrone', mentre qualche decennio più tardi l'editore veneziano Giolito deciderà di indirizzare espressamente al pubblico femminile non solo scritti sulla educazione o raccolte di epistole e poesie, ma anche i trattati storici del monaco bizantino Giovanni Zonara.

M. P.

★

MARCO SCIARRINI, «*La Italia Nazione*». *Il sentimento nazionale italiano in età moderna*, Milano, FrancoAngeli, 2004, 190 pp.

LA ricerca di Marco Sciarrini ha il merito di inquadrare il delicato e complesso tema dell'identità nazionale in una prospettiva di lungo periodo, volta a analizzare i contributi letterari che in età moderna hanno concorso alla sua genesi. L'autore infatti, partendo dalla lezione metodologica chabodiana e dalle ricerche sulle fonti compiute da Alessandro D'Ancona e dalla scuola erudita italiana di fine '800 e inizio '900, evidenzia i profondi nessi esistenti tra aspetto politico-diplomatico e luoghi retorici nella produzione di letterati come Machiavelli, Luigi Alamanni, Camillo Delminio, Girolamo Muzio, Bernardino Pellipari, Fulvio Testi. Una produzione fortemente influenzata dalla lirica petrarchesca e, in seguito alla definitiva affermazione dell'egemonia spagnola sulla penisola col trattato di Cateau-Cambrésis, segnata da un crescente e diffuso antispannolismo. Sciarrini delinea un itinerario protonazionale che caratterizza anche la produzione civil-patriottica leopardiana degli anni 1818-1819, fortemente debitrice nei confronti dei luoghi letterari e della lirica filo-sabauda della prima metà del Seicento di Fulvio Testi. Un percorso complessivamente omogeneo anche se non privo di contraddizioni e discontinuità come quella rappresentata dall'impostazione del primo *Vocabolario della Crusca* (1612), modello lessicografico di vocabolari dalla chiara impronta patriottica in Francia e Germania, ma sostanzialmente incapace di superare la propria impostazione politicamente conservatrice nell'ambito della nostra penisola.

F. V.



MARCELLO SIMONETTA, *Rinascimento segreto. Il mondo del Segretario da Petrarca a Machiavelli*, Milano, FrancoAngeli, 2004, 272 pp.

MARCELLO SIMONETTA, riprendendo precedenti studi che avevano contribuito a far luce, anche grazie a nuove fonti documentarie, sul ruolo di Federico da Montefeltro nelle intricate trame che portarono alla congiura dei Pazzi, nel presente lavoro delinea un puntuale affresco del mondo dei segretari rinascimentali, figure troppo spesso oscurate dalla fama dei principi che li ebbero al loro servizio. L'A. si muove lungo gli anni che corrono dal Trecento al Cinquecento e spazia soprattutto in ambito fiorentino e milanese, dedicando ogni capitolo ad uno o più personaggi, secondo un ordine cronologico. Si parla anche di Ludovico il Moro e di Lorenzo il Magnifico, ma il vero protagonista è Cicco Simonetta, segretario sforzesco che Machiavelli definì «eccellentissimo». Un suo consiglio inascoltato costò la vita a Galeazzo Maria Sforza, ma la sua trentennale fedeltà alla casata non venne ricompensata: il Moro lo fece arrestare e decapitare. *Rinascimento segreto* è libro complesso e sofisticato, e bene fa l'A. a precisare che l'andamento è «tematico più che sistematico» e le conclusioni sono «aforistiche più che analitiche». Ricco di citazioni e di rimandi alle fonti il libro rivela un grande lavoro d'archivio, ma l'A. non manca di rielaborare e interpretare con finezza i dati storici, immergendosi egli stesso con passione ed erudizione nelle speculazioni letterarie e retoriche dei suoi personaggi.

S. D. A.

Hanno collaborato alla redazione delle schede di «Giostra» del presente fascicolo: Artemio Enzo Baldini, Lorenzo Bianchi, Eugenio Canone, Stefano Dall'Aglio, Valerio Del Nero, Claudia Donadelli, Delfina Giovannozzi, Alessandro Guerra, Luigi Guerrini, Teodoro Katinis, Margherita Palumbo, Andrea Rabassini, Luca Sartorello, Michaela Valente, Francesco Vitali.

CELEBRAZIONI PER ENEA SILVIO PICCOLOMINI

NELL'anno 2005 cadrà il secentesimo anniversario della nascita di Enea Silvio Piccolomini. In sedi diverse, tanto in Italia quanto nel resto d'Europa, sono già in programma numerose iniziative di celebrazione. Nell'attesa di un evento così stimolante per tutti gli studiosi dell'Umanesimo, si assiste da qualche tempo a questa parte a una vera e propria fioritura degli studi su Pio II, sia da parte di singoli che da parte di istituzioni. Negli ultimi anni sono state approntate accurate traduzioni di alcuni dei suoi testi più importanti e conosciuti, si è sviluppata una nuova forma di riflessione interdisciplinare sui multiformi aspetti della sua attività, sono state promosse indagini capillari che si sono concretizzate in importanti tesi di dottorato di ricerca, che presto potrebbero assumere la forma di monografie e di edizioni critiche di testi. Nel gruppo delle prime iniziative si segnalano l'edizione parzialmente critica e traduzione italiana dell'epistola a Maometto (*Il Corano e la tiara: l'epistola a Maometto di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, introduzione ed edizione a cura di Luca D'Ascia; prefazione di Adriano Prosperi, Bologna, Pendragon, 2001) e le traduzioni, rispettivamente in lingua inglese e in lingua italiana, dei *Commentarii* (Pio II, *Commentaries*, Volume I, Books I-II, ed. by Margaret Meserve and Marcello Simonetta («The I Tatti Renaissance Library»), Cambridge MA, Harvard University Press, 2003) e del *Dialogus de somnio quodam* (Enea Silvio Piccolomini, *Dialogo su un sogno. Dialogus de somnio quodam*. Saggio introduttivo, traduzione e note di Alessandro Scafì, Torino, Aragno, 2004). Nel gruppo delle seconde iniziative si distinguono i volumi collettivi *Il sogno di Pio II e il viaggio da Roma a Mantova*. Atti del Convegno Internazionale di Mantova (13-15 aprile 2000), a cura di Arturo Calzona, Francesco Paolo Fiore, Alberto Tenenti, Cesare Vasoli, Firenze, Olschki, 2003 e *Pius II. 'El Piu Expeditivo Pontefice'. Selected Studies on Aeneas Silvius Piccolomini (1405-1464)*, hrsg. Zweder R.W.M. von Martels und Arjo J. Vanderjagt, Leiden-Boston, Brill Academic Publishers, 2003. Nel terzo gruppo sono da segnalare le tesi di dottorato di FABIO FORNER (*Per un'edizione delle lettere di Enea Silvio Piccolomini scritte durante il cardinalato. La raccolta canonica e le lettere estravaganti*, Università degli Studi di Messina, 2002) e STEFAN BAUER (*Pius II (Enea Silvio Piccolomini) as Portrayed in his 'Commentaries' and by Contemporary Writers*, University of London, 1999). In considerazione dell'argomento è da segnalare anche la tesi di dottorato di MARGARET MESERVE (*The Origin of the Turks: A Problem in Renaissance Historiography*, University of London, 2001). Per l'organizzazione delle celebrazioni del 2005 si è costituito da tempo a Roma il Comitato Nazionale *Renascentes Artes Aenea Silvio Piccolomini Pio Secundo Pontifice*, la cui home-page, contenente il dettagliato programma delle iniziative già avviate e di quelle che devono ancora avere luogo, può essere utilmente consultato all'indirizzo elettronico: <http://www.shakespeareand-company2.it/comitato%20nazionale/indexcomitato.htm>

LUIGI GUERRINI

UNA TRADUZIONE FINLANDESE DELLA CITTÀ DEL SOLE

LA recente pubblicazione della bibliografia delle edizioni della *Città del Sole* (M. PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002). Con una appendice di testi critici*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004) ha rappresentato l'occasione di instaurare una rete di proficua collaborazione con biblioteche, centri di ricerca, case editrici e singoli studiosi, al fine di reperire informazioni sulle diverse edizioni del testo campanelliano, in alcuni casi di difficile accessibilità anche linguistica. È questo il caso, ad esempio, di una silloge dedicata al pensiero utopico recentemente apparsa in Finlandia con il titolo di *Matkoja utopiaan*, e che comprende la prima versione in lingua finlandese del dialogo di Campanella. Di tale volume – segnalato a p. 66 della sopra citata bibliografia – riteniamo opportuno pubblicare una più dettagliata nota inviataci da Jarkko S. Tuusvuori.

«Non era quel che si fa». *Campanella Moves North*

Matkoja utopiaan Tommaso Campanella, Francis Bacon & David Hume. Toimittanut Mikko Lahtinen. Suomentaneet Pia Mänttäre, Topi Makkonen, Petri Koikkalainen & Tukka Tomperi. Tampere, Vastapaino, 2002, 265 pp.

The annotated Finnish translation of *Città del Sole* by Pia Mänttäre appeared as part of the volume *Matkoja utopiaan* [Travels to Utopia], published by Vastapaino at Tampere, and edited by Mikko Lahtinen. It consists of an introductory note by Mikko Lahtinen, the Campanellian text in Finnish with Mänttäre's preface, Bacon's *New Atlantis* and Hume's *Idea of Perfect Commonwealth* rendered in Finnish and introduced, and Lahtinen's extensive epilogue. The Finnish *Città* is based upon Bobbio's and Firpo's editions. Donno's 1981 English version and Enoksson's 1974 Swedish one are mentioned along with commentaries by Bonansea and Headley. Finnish readers are lucky to get the classic with not only a competent introduction by the translator (on Campanella's career and reception as well as on, say, Agostino's and Patrizi's influence on him) but also her 59 footnotes (from Taprobana's identity to the worries around human breeding) that prove most helpful. No doubt, Mänttäre's translation of the dialogue is excellent. Her rendering of the text is both accurate and expressive. Despite occasional overstated naiveties, the translator subtly succeeds in her goal to retain the original style of the classic. For the word *città*, she argues, convincingly, in favour of her chosen equivalent *kau-punki* or city and against the alternative *valtio* or state, since the word stands for a form of built environment and not for one of government. *Ospitalario* appears as *Johanniitta* but not without a footnote on the way Hospitallers relate to Johannines. *Il Politico* translates as *Valtioviisas* and not with the loan word *Poliitikko*, while *pedante* survives as *pedantti*. This goes to show the flexible pertinence of a delicate work. Leaving aside the other translations with their forewords – all performed with care – a few remarks are in order on the con-

cluding essay by the editor of the volume. What is at stake is both a historical overview of the meaning and role of utopias in the west and an inquiry into the risks and merits of utopian creativity. Lahtinen offers prehistoric anticipations of the theme before turning to the *quattrocento* utopianism proper. Next, he moves on all the way to the 20th century utopias and dystopias. Lahtinen grounds his survey on a handsome amount of texts not failing to acknowledge either the inexhaustible mass of literature or the impossibility of arriving at unambiguous criteria for the genre. The names of Renouvier and his book *Uchronie* (1857) were the only ones I felt myself missing while reading the full-bodied presentation. Special attention is paid to Machiavelli's appeal to the *verità effettuale della cosa*. According to Lahtinen, this anti-utopian commitment should not lead one to regard Machiavelli's own works as but manuals for unzealous action *secondo la necessità*. Similarly, he seeks to bring out the utopian elements in Marx's expressly anti-utopian criticism, while underscoring the way Marx – watershed in the history of the concept – set out from a realistic analysis of the tendencies inherent in the capitalist system of his day. Utopias are vital in assessing the state of the art and what is about to take place, yet there remains a need to distrust them. A clue to this sort of dynamics is, I think, given by Genovese as he depicts *Città del Sole* not by a stable division between the *ente* and the *niente* but with a recourse to shifts between fullness (what is) and nothingness (what waits to be done): *dal correre al niente nasce il male* etc. Perhaps this was Nietzsche's reason to insinuate that Campanella's commitment to the inspired space stems from a prior «gaze at the *void*» and the resulting «desire towards fulfilment». Such a rough interpretation of the *spazio immenso all'esser d'ogni cosa* may still do justice to thinking in terms of utopias. With the difference between acting 'out of' and 'toward' something, one is given a critical tool for determining, whether a given proposal is fuelled by a rooted sense of the contemporary situation and, thus, capable of producing a hopeful vision of better days here or someplace else.

JARKKO S. TUUSVUORI

GENTILI Direttori,

leggo con piacere la recensione di Christoph Lüthy («Bruniana & Campanelliana», IX, 2003, 2, pp. 471-474) al mio lavoro sul *Corpus iconographicum* bruniano (Milano, Adelphi, 2001), non solo per i graditi apprezzamenti ma soprattutto per le opportune osservazioni critiche, che condivido quasi completamente e che invitano ad alcune riflessioni. Se permettete e nei limiti della lettera, vorrei qui esporle in breve insieme ad una doverosa precisazione.

Quest'ultima riguarda la seguente annotazione di Lüthy (p. 473): «Data la pericolosa autonomia delle immagini bruniane, era inevitabile che pure il nostro studioso si smarrisce ogni tanto. La spiegazione della tavola XI della *Explicatio triginta sigillorum* (pp. 202-211) e la ricostruzione grafica fornitane dal Gabriele (fig. 123, p. 203) sono, per esempio, errate. L'alfabeto ebraico non è infatti completo, come sostiene l'autore, ma si ferma a metà (alla lettera 'kaph') e viene rispecchiato in senso contrario dopo la linea che divide il campo in due».

L'osservazione di Lüthy, anche se pertinente, si basa però su un refuso. Infatti le cose stanno diversamente. La mia ricostruzione (fig. 123, p. 203) e l'annessa spiegazione della tavola XI non sono 'errate' bensì corrette, in quanto seguono il testo e l'immagine originale (basti controllare un esemplare della *Explicatio*), dove le lettere sono 22, ovvero l'alfabeto ebraico è completo e distribuito su due xilografie affrontate, contenenti una le prime undici lettere (da *alef* a *kaf*) e l'altra le rimanenti undici (da *lamed* a *tau*). Purtroppo per un refuso grafico la tavola XI è stata stampata non componendo le due distinte xilografie come nell'originale, ma unendo due copie della stessa, con la conseguente duplicazione della sola prima parte dell'alfabeto ebraico. Da qui l'equivoco che ha suggerito la critica di Lüthy. Devo dire in proposito che ad un riesame del volume ho riscontrato (tra tavole, figure e ricostruzioni) altri tre casi di questo genere, ovvero quattro refusi iconografici in tutto su circa 450 illustrazioni.

La riflessione prende spunto dalla considerazione di Lüthy che reputa insufficiente il mio commento alle immagini dei trattati «fisici, matematici, astronomici e monadologici» rispetto alla cura dedicata a quelle degli «scritti mnemotecnici e magici». Si tratta di una constatazione obbiettiva, le cui ragioni si devono però ad una precisa scelta. Ritengo infatti, da quanto finora ho potuto approfondire sull'iconografia bruniana, che la costruzione grafica delle immagini dipenda sostanzialmente, qualsiasi argomento illustrino (salvo alcune eccezioni), dalle regole compositive dell'arte della memoria elaborate dallo stesso Nolano. Da qui la mia scelta di indagare soprattutto le radici mnemonico-immaginative e psicologiche di tale elaborazione figurativa, senza esaminare più a fondo le questioni inerenti la fisica, la matematica e la cosmologia nolane: disamina che, tra l'altro, avrebbe ben oltrepassato gli inevitabili limiti dello stesso *Corpus iconographicum*, come nota opportunamente ancora lo stesso Lüthy.

Ma se l'*ars memoriae* e quella della composizione delle immagini risultano così essenziali per la formulazione del pensiero bruniano, appare conseguenziale chiedersi fino a che punto e in qual modo il metodo mnemonico e imma-

ginativo del Nolano abbia influenzato le sue stesse concezioni filosofiche, fisiche, matematiche, cosmologiche, ecc. In proposito mi pare rilevante il fatto che l'*ars* bruniana basi la propria dinamica su rigorosi meccanismi analogici, i quali riflettono e traducono nella *ratio* spaziale-immaginativa la *ratio* del divino e della natura. In questo senso si può notare che il gioco combinatorio e immaginativo *imagines-loci* è fondato sulla ordinata successione spazio-temporale così come accade per la generazione dell'universo. Si tratta in entrambi casi di rapporti tra grandezze misurabili, cioè tra ogni cosa che abbia una dimensione, ovvero che sia 'immagine', che come tale è dimensione (basti ricordare l'*incipit* del Dialogo secondo del *De l'infinito*). Altra questione che pone il metodo propositivo e cognitivo dell'*ars* bruniana (tramato più sulle facoltà 'interiori' dell'uomo, ossia su tecniche mnemonico-immaginali e su processi analogici che su rigorosi calcoli matematici o dimostrazioni 'modernamente' scientifiche) è quella della collocazione storico-concettuale della nolana filosofia, che così come mostrano le sue *figurae* risulta consona più alla speculazione medievale e antica che a quella propria dello sperimentalismo 'moderno'. Si tratta di problematiche non certo nuove ma che ritengo meritino di essere ancora esplorate più a fondo e ampiamente, sia nella loro complessità come nelle loro conseguenze.

Con vivi ringraziamenti per l'attenzione vi invio i più cordiali saluti,

MINO GABRIELE

★

GENTILI Direttori,

vi ringrazio sentitamente per avermi dato l'opportunità di commentare il contenuto della lettera che Mino Gabriele, autore del bellissimo *Corpus iconographicum*, ha scritto in risposta alla mia recensione del suo libro.

Convinto come sono che l'opera iconografica o artistica di Bruno meriti di essere presa altrettanto sul serio della sua prosa – *non est philosophus, nisi qui fingit et pingit*, per usare le parole dello stesso Nolano – ho reagito con entusiasmo al libro di Gabriele, del quale condivido interamente il giudizio sull'importanza delle immagini bruniane ed anche sul modo di interpretarle.

Se non ho commenti da fare sulla prima precisazione di Gabriele, che riguarda un 'refuso grafico', mi piacerebbe dire qualcosa in risposta alla seconda. Sono assolutamente d'accordo con Gabriele sul fatto che «la costruzione grafica delle immagini dipenda sostanzialmente [...] dalle regole compositive dell'arte della memoria elaborate dello stesso Nolano». Nel mio breve studio sull'evoluzione dell'archetipo bruniano dell'*Area Democriti* («Bruniana & Campanelliana», IV, 1998, 1, pp. 59-92) ho cercato proprio di documentare come la stessa figura sia servita a denotare, in successione cronologica, una sorta di ruota lulliana, un simbolo numerologico, un arrangiamento cosmico di mondi, ed infine un raggruppamento di atomi. Non posso dunque che condividere l'idea di Gabriele che «il metodo mnemonico e immaginativo del Nolano abbia

influenzato le sue stesse concezioni filosofiche, fisiche, matematiche, cosmologiche, ecc.». Allo stesso tempo sento però di dover menzionare tre ragioni per le quali, a mio avviso, le illustrazioni cosmologiche, matematiche e fisiche di Bruno meriterebbero un'attenzione maggiore di quella che, per ovvie ragioni di spazio, ha riservato loro Mino Gabriele.

La prima è che, nell'affrontare questioni scientifiche, Bruno si è spesso trovato costretto ad adottare nuove convenzioni iconografiche che, come si vede soprattutto nel caso della matematica, non avevano a volte connessione alcuna con l'*ars memoriae*.

Anche nei casi in cui Bruno utilizza uno stesso modello iconografico in contesti diversi (come accadde per l'*Area Democriti*), vale la pena di analizzare con cura le diverse funzioni che tale modello è chiamato a svolgere. È infatti questo, a mio avviso, il modo migliore per cogliere lo straordinario potere evocativo che le immagini esercitano sulla mente di Bruno. Quasi tutte le incongruenze che caratterizzano la matematica bruniana nascono, per esempio, dalla convinzione intuitiva che le monadi organiche possano fungere da unità di base per l'aritmetica e la geometria.

In terzo luogo mi sembra che, sia pur per ragioni altamente contingenti, la teoria della materia di Bruno, con le sue ricche illustrazioni, abbia avuto un impatto storico maggiore che non l'iconografia mnemonica.

Ma tutto ciò ha a che fare, ovviamente, con interessi personali e preferenze intellettuali, e non credo che esista un sostanziale disaccordo fra me e l'autore del *Corpus iconographicum*. Vorrei anzi cogliere l'occasione per esprimere ancora una volta ammirazione e gratitudine nei confronti di Mino Gabriele per aver saputo restituire dignità ed autonomia alle immagini bruniane.

CHRISTOPH LÜTHY

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE
TESTI · TRADUZIONI

GIORDANO BRUNO

G. B., *Cabala del cavallo pegaseo*, a cura di Fabrizio Meroi, Milano, Rizzoli, 2004, 211 pp.

NELLA collana «Classici del Pensiero» della Biblioteca Universale Rizzoli che ha già ospitato diversi testi bruniani, dal *Candelaio*, allo *Spaccio de la bestia trionfante*, dagli *Eroici furori* alla traduzione italiana del *De umbris idearum*, del *Cantus Circaeus* e del *Sigillus sigillorum*, esce ora – curata da Fabrizio Meroi – la *Cabala del cavallo pegaseo*. Ricordata dallo stesso Bruno in un passaggio del *De imaginum compositione* come opera ‘soppressa’ in quanto «vulgo displicuit et sapientibus propter sinistrum sensum non placuit» (BOL II,III 237), la *Cabala* (Londra, 1585) è in effetti un testo singolare, in cui alcuni dei temi più audaci e scottanti del pensiero bruniano vengono affrontati e discussi in modo diretto; si tratta, come è noto, del problema dell’identità di sostanza spirituale e materiale, della dottrina della metempsicosi, della rivendicazione delle facoltà intellettuali a ogni essere animato, di spinose questioni come l’immortalità dell’anima e il primato del genere umano. Sono temi intelligentemente indagati nell’accurata *Introduzione* di Meroi, che dedica inoltre ampio spazio ai tre fondamentali ‘bersagli polemici’ della *Cabala*, i veri campioni dell’‘asinità’ osteggiata da Bruno: Paolo di Tarso, Aristotele, Sesto Empirico. Nei primi due casi si tratta come è noto di interlocutori abituali negli scritti bruniani e chiamati a rappresentare gli aspetti deteriori del cristianesimo e della pedanteria; Sesto Empirico e lo scetticismo hanno, invece, un posto tutto nuovo in questo scritto, punteggiato da riferimenti precisi a quella traduzione latina dell’*Adversus mathematicos* e delle *Ipotiposi pirroniane* stampata a Parigi nel 1569 che aveva portato alla ribalta i grandi temi dello scetticismo greco. Dei prelievi bruniani dagli scritti di Sesto Empirico, Meroi dà ampio conto nelle fitte note di commento al testo, accurate e puntuali nell’indicazione dei *loci communes*, dei riferimenti possibili, delle vere e proprie fonti di questo singolare e complesso dialogo bruniano. Il testo utilizzato per l’edizione è quello pubblicato nell’edizione BDFI.

D. G.

TOMMASO CAMPANELLA

T. C., *L'ateismo trionfato ovvero Riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*, a cura di Germana Ernst, Pisa, Edizioni della Scuola Normale di Pisa, 2004, 2 voll. (vol. I: edizione critica del testo inedito; vol. II: riproduzione anastatica del Ms. Barb. Lat. 4458).

AGLI studiosi dell'opera di Tommaso Campanella e del pensiero filosofico del Rinascimento Germana Ernst ha restituito un preziosissimo documento da sempre creduto perduto. Si tratta dell'autografo italiano dell'*Ateismo trionfato*, un'opera tra le più discusse dello scrittore di Stilo, composta originariamente a Napoli tra il 1605 e il 1607. L'opera campanelliana era finora tramandata soltanto in versione latina, sia in due antiche e rare stampe, risalenti al 1631 e al 1636, sia in un codice conservato a Jena. Questa freschissima versione volgare vede ora la luce all'interno del progetto delle *Opere di Tommaso Campanella*, promosso dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli e dalla Scuola Normale Superiore di Pisa. A tutti gli studiosi risulta ben chiara l'importanza dell'evento. L'opera si presenta in due attraenti volumi: il primo contiene l'edizione critica del manoscritto barberiniano della Biblioteca Vaticana, arricchita da puntuali note di commento e di identificazione di personaggi e di fonti, e preceduta da una nitida introduzione che è di notevole aiuto per i lettori; il secondo propone la riproduzione anastatica dello stesso manoscritto *Barb. Lat. 4458*, resa in formato leggermente ingrandito rispetto all'originale, in modo da renderne più agevole la lettura. L'architettura dell'edizione riesce nell'intento di valorizzare l'opera di Campanella, offrendo al lettore la possibilità di fruire della visione del tormentato autografo del filosofo. La scelta dell'edizione anastatica ha infatti reso possibile la conoscenza diretta di un documento inalterato e schietto, in cui è commoventemente impressa una delle tracce più profonde lasciate dalla forza creativa della mente di Campanella. Un'ampia e ben lavorata *Nota al testo* informa su tutte le caratteristiche del codice e rende conto della sua struttura non sempre lineare. In appendice al primo volume è pubblicato anche un inedito *Sommario presentato al Cardinale Francesco Barberini*, conservato anch'esso in un codice miscellaneo della Biblioteca Apostolica Vaticana, e risalente al febbraio del 1628. Si tratta di un documento chiave per la storia dell'edizione e delle censure dell'*Atheismus*. Chiude il volume una ricca e utilissima serie di indici.

L. G.

Hanno collaborato alla redazione delle schede bibliografiche Delfina Giovannozzi e Luigi Guerrini.

SPHAERA



GIUSEPPE BEZZA

LIBER VIVUS. ANTECEDENTI ASTROLOGICI DELLA METAFORA GALILEIANA DEL LIBRO DELL'UNIVERSO

La filosofia è scritta in questo grandissimo libro che continuamente ci sta aperto innanzi a gli occhi (io dico l'universo), ma non si può intendere se prima non s'impara a intendere la lingua, e conoscer i caratteri, ne' quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto.¹

IL 'libro aperto del cielo' di cui parla Galileo, pur non contrapponendosi al libro delle Sacre Scritture, che proviene direttamente dal verbo divino, possiede caratteri propri, la cui interpretazione non è compito dei teologi, ma di chi indaga attentamente la natura, senza sentire la necessità di appoggiarsi all'opinione di qualche celebre autore. In questi termini la metafora galileiana era stata proposta, qualche anno prima, da Federico Cesi: «È necessario ben leggere questo grande, veridico et universal libro del mondo»; chi si appoggia sull'autorità di questo o quello degli antichi si riduce ad esser filodosso e non filosofo, e questa è un'attitudine che «impedisce la necessaria lettione del libro dell'universo».²

Nella visione agostiniana, ove la vera natura dei fenomeni fisici risiede nel loro significato spirituale, i due libri, quello divino e quello della natura, non giacciono sul medesimo piano: il primo è *liber scriptus*, il secondo è *liber vivus* e la comprensione del mondo passa attraverso la lettura del primo, che parla e alla ragione e alla fede.³ Nella nuova scienza del Seicento, che afferma l'universalità e l'autonomia del discorso scientifico, il rapporto tra i due libri è rovesciato: nel libro della natura possono leggere solo i dotti. Nondimeno, una dicotomia fra una visione matematica, oggettivante, della natura, e un'altra teologica, non può essere mantenuta in Keplero, per il quale, come per Tycho Brahe, l'universo stesso è il più perfetto libro di teologia. L'astronomia sarà quindi la scienza del sacro, la sola che può svelare le leggi dell'armonia e dell'universo. Al suo fianco, l'astrologia, disciplina ancillare, ne costituisce un'applicazione utilitaria e profana, giacché il fine ultimo dell'astronomia porta sulla comprensione del mondo, sulla sua natura fisica e sulle sue cause metafisiche, le quali da nessuno possono essere meglio indagate se non dall'astrologo. In questo consiste il *liber naturae*: la comprensione del creato è un'astrosfia e chi interpreta le leggi dell'universo è un ministro di Dio: in rapporto al libro della

1. *Opere di Galileo Galilei*, ed. nazionale a cura di A. Favaro, rist. anastatica Firenze, Barbera, 1968, v, p. 232.

2. *Del natural desiderio di sapere e beatitudine dei Lincei per adempimento di esso. Discorso del principe Federico Cesi Linceo [...]* (Napoli, 26 gennaio 1616), in M. L. ALTIERI BIAGI, B. BASILE, *Scienziati del Seicento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1980, p. 55.

3. *Enarrationes in Psalmos XLV*, 7, in MIGNE, PL XXXVI, 518.

natura, dice Keplero, gli astronomi sono sacerdoti di Dio altissimo e la loro gloria è la gloria di Dio.⁴

Nel medioevo, di un ruolo parimenti divino era accreditata l'astrologia, nell'accezione più ampia di scienza dei moti e di scienza dei giudizi. Nella conoscenza degli eventi futuri, dice Cecco d'Ascoli, consiste la divinità della natura umana,⁵ e Salio, nella sua *Epistula nuncupatoria*, indirizzata a Domenico Maria Novara, al commento al *Quadripartitum* tolemaico di 'Alī ibn Riḏwān, non paragona l'astronomo-astrologo al sacerdote di Dio, ma a un dio terrestre, a noi inviato dal cielo in terra, giacché non vi è altra scienza che renda l'uomo simile a Dio quanto la predizione degli accadimenti universali e singoli.⁶ In Mesopotamia la divinazione siderale nasce come un dono degli dèi agli uomini: Ea, dio della saggezza, è indicato come l'autore della grande raccolta di *omina caelestia* dell'*Enūma Anu Enlil*. Inoltre, il documento più antico che possediamo sulla forma più primitiva dell'astrologia mesopotamica rinvia la conoscenza del cielo stellato all'arte dello scriba. Quando Gudea, principe sumerico che governava la città di Lagaš intorno al 2200 a. C., riceve in sogno le prescrizioni sul come costruire il tempio del dio poliade Ningirsu, un'altra divinità si staglia, come un sole, all'orizzonte. È la dea Nisaba, che tiene in mano uno stilo d'argento e, sulle ginocchia, una tavoletta con le stelle del cielo. Questa dea, che ha, tra i suoi epiteti, 'padrona delle scienze', può essere ben definita *dea astrologorum et numerorum*.⁷ È detta donatrice di sapienza ai sovrani della terza dinastia di Ur, e la canna mensoria e lo stilo che tiene tra le mani sono suoi stru-

4. Lettera a H. von Hohenburg, 26 marzo 1598, in J. KEPLERI *Gesammelte Werke*, ed. Beck, München, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1945, XIII, p. 193.

5. *Sphera mundi cum tribus Commentis nuper editis*, vid. Cicchi Esculani, *Francisci Capuani de Manfredonia, Jacobi Fabri Stapulensis*, Venetiis 1499.

6. *Liber quadripartiti Ptolemei*, Venetiis 1493. La conoscenza dei moti del cielo fa partecipare l'uomo a ciò che è divino prima del tempo: *Vettii Valentis Antiocheni Anthologiarum libri novem*, VI, I, edidit W. Kroll, Berolini, apud Weidmannos, 1908, pp. 241, 13; 242, 29), che cita Nechepso; cfr. Giuliano di Laodicea (*Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum* IV, 104, 4). Su questo tema cfr. le belle pagine di F. CUMONT (*La théologie solaire du paganisme romain*, «Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres», XII, 1909), che, dall'afflato divino di Manilio e dai versi mistici di Tolomeo, giunge fino al sentimento d'emozione cosmica del Wilhelm Meister (II 10), dove la maestà e la costanza delle rivoluzioni celesti si contrappongono all'instabilità dell'animo umano.

7. Su questi temi cfr. A. S. J. DEIMEL, *Pantheon Babylonicum. Nomina Deorum e textibus cuneiformibus excerpta et ordine alphabetico distributa*, Romae, Typographia Pontificia in Instituto Pii IX, 1914, p. 226; G. PETTINATO, *La scrittura celeste. La nascita dell'astrologia in Mesopotamia*, Milano, Mondadori, 1998, p. 127; IDEM, *Archeologia e astronomia in Mesopotamia*, in *Archeologia e Astronomia: esperienze e prospettive future*, Atti dei Convegni Lincei n. 121, Roma, Accademia dei Lincei, 1995, pp. 123-124; A. W. SJÖBERG, *The Old Babylonian Eduba*, in *Sumerological Studies in Honor of T. Jacobsen on his seventieth birthday*, eds. S. J. Lieberman et alii, Chicago, 1976, pp. 159-179, sp. pp. 174-175. G. R. CASTELLINO, *Two Shulgi Hymns (Studi Semitici n. 42)*, Roma, 1972, pp. 11-13. W. W. HALLO, *The Cultic Setting of Sumerian Poetry*, in *Actes de la XVII Rencontre Assyriologique Internationale*, ed. A. Finet, Ham-sur-Heure, 1970, pp. 117-134, sp. p. 125.

menti in quanto patrona dell'Edubba, lo *scriptorium* dove venivano educati gli scribi. Fu Enlil, capo indiscusso del pantheon sumerico, a porre sulle ginocchia della dea la tavoletta delle stelle del cielo.

Qual era l'uso di questa tavoletta? Qualcuno è giunto a congetturare un suo impiego nella divinazione, poiché nel cilindro di Gudea è detto che questa tavoletta fornisce consigli. Possiamo tuttavia rimanere in un contesto allegorico: ciò che qui importa è notare che le stelle erano chiamate la scrittura dei cieli, quasi lettere con le quali decifrare il messaggio divino. Quando descrivono il fondamento della divinazione celeste, gli scribi ricorrono alla metafora della scrittura, del tratto, del disegno, della misura, come è detto nell'*incipit* stesso della versione accadica dell'*Enūma Anu Enlil*: «Quando Anu, Enlil ed Ea, nel loro sicuro consiglio, ebbero fissato i *disegni* del cielo e della terra [...]». E poiché i fenomeni celesti possono essere letti nel cielo in virtù di un codice loro proprio, a ciascun corrispondendo un evento terreno, ne consegue che non è possibile decodificare i fenomeni celesti in assenza di una scrittura.⁸ È pertanto plausibile che il concetto stesso di ideogramma, del segno che ha in sé il significato di qualcosa, abbia preceduto la divinazione celeste mesopotamica. Le espressioni accadiche *ṣiṭir burūmē* o *ṣiṭir ṣamē* possono essere rese come «la scrittura che è sul fondo del cielo», «una scrittura variopinta». Vi è un *adannu* (tempo, durata, periodo), del *ṣiṭir burūmē*,⁹ ovvero vi sono tempi stabiliti del sorgere e del tramontare dei corpi celesti nel corso dell'anno, sì come conviene a un linguaggio, che non può essere fisso e che deve avere pause, cesure e flessioni.

Nella visione babilonese, il rapporto tra cielo e terra è omologo e su questa omologia si fonda la concezione del cielo come scrittura divina, ove l'esperto legge il monito della divinità. Ma anche nell'età tardo-antica questa concezione sopravvive: nel III secolo d.C., Plotino e Origene espongono, in modo distinto, l'idea di una scrittura celeste in movimento. Per Plotino, gli astri sono come lettere che scrivono nel cielo a ogni istante (*Enn.* II, 3, 7) e coloro che conoscono tale grammatica, osservando gli astri come lettere, riconoscono dalle figure ciò che avverrà, interpretando il significato secondo analogia (III, 1, 6). Nei due passi, Plotino si serve del termine *γράμμα*, che designa la lettera in quanto tale, e non del termine *στοιχείον*. Quest'ultimo, dai primi pitagorici in poi, ha acquisito una ricchissima polisemia, che ha origine nella teoria musicale dei toni e degli intervalli (unitamente a *συλλαβή*), fino a significare la natura elementata, vuoi operante, di una stella o di un pianeta, ad es. in Manetone (IV, 624: *στοιχείω Διός*) o nei papiri, o dei segni dello zodiaco distinti secondo i quattro elementi che compongono la materia sublunare.¹⁰ Per contro, in

8. D. BROWN, *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology*, Groningen, Styx Publications, 2000, pp. 112, 138.

9. W. HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake, Indiana, 1998, pp. 167, 226; C. J. GADD, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East*, London, The British Academy, 1948, pp. 57, 93.

10. Sul significato originario di *stoikéion* e i suoi sviluppi cfr. J. LOHMANN, *Mousike und Logos. Aufsätze zur griechischen Philosophie und Musiktheorie*, Stuttgart, 1970, pp. 3-6; 9-12.

γράμμα, oltre all'accezione delle lettere dell'alfabeto, vi è quella della linea tracciata, della figura, e τα γράμματα significa un insieme ordinato di caratteri scritti che hanno un senso.

Se Filone d'Alessandria dichiara che non vi sono cose quaggiù i cui segni non siano impressi nel cielo, al-Bīrūnī conclude la sua esposizione sulle divisioni dell'astrologia giudiziaria (*aḵām al-nujūm*) affermando che non vi è presagio che non possa essere posto in rapporto con le stelle.¹¹ Un identico sentire troviamo in Hamīd al-Dīn al-Kirmānī, filosofo ismailita vissuto sotto il regno del califfo fatimida al-Hākim (996-1021), ma il suo pensiero si muove all'interno dell'interpretazione esoterica (*bāṭiniyya*) della rivelazione coranica: ogni evento terreno, egli dice, ha la sua corrispondenza nel mondo superiore, il mondo delle lettere, e ogni lettera ha una sua corrispondenza nell'universo, una natura che gli è propria e, di conseguenza, una virtù efficiente sulle anime.¹² Alla base di questa concezione vi è l'idea che il linguaggio designa le cose *per natura*. A differenza della tradizione ebraica, non è Adamo che chiama le creature (*Gen.* II, 19), ma è Dio che insegna i nomi a Adamo e lo esorta a pronunciarli.¹³ Quello che è proprio dell'uomo, il suo compito nel mondo, è quindi una *imitatio naturae*. Che cos'è il mondo delle lettere? Nell'Islam, notava Massignon, le lettere dell'alfabeto furono concepite fin dall'inizio come una materializzazione della parola divina.¹⁴

11. FILONE D'ALESSANDRIA, *De specialibus legibus* I, 92 (Filone si serve del verbo *sthliteuvin*, la cui accezione prima è 'incidere su una stele'); AL-BĪRŪNĪ, *The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology*, ed. R. Wright, London, Luzac, 1934, p. 317, § 515.

12. Cfr. AL-SAHRASṬĀNĪ, *Livre des religions et des sectes*, Leuven, Peeters, 1986, I, pp. 557 sgg.

13. Non si deve dimenticare un'idea ricorrente nel misticismo ebraico, ovvero il potere che, in accordo alla tradizione talmudica, risiede nelle lettere dell'alfabeto. Pico della Mirandola conosceva bene due libri che parlano del misticismo delle lettere, il *Sefer ha-Bahir* (Libro luminoso) e il *Sefer Yetzirah* (Libro della creazione). In quest'ultimo è detto che Dio creò l'universo con tre libri (*sefarim*): *sefer* o *sofer*, la parola scritta, *sefar*, il numero, *sipur*, la parola pronunciata. Nella traduzione latina di Johannes Pistorius (in *Artis cabalisticæ [...] tomus primus*, Basileae, Henricpetri, 1587, p. 869), i tre libri sono *scriptis*, *numerationis*, *pronunciatis*. Limitatamente al contesto cosmologico, i commentatori, quali Shabbetai Donnolo, riferiscono ai *sefarim* le ventidue lettere dell'alfabeto ebraico, e in particolare a *sefer* le tre lettere madri, ovvero i tre elementi, fuoco, aria, acqua; a *sefar* i sette pianeti, a *sipur* i dodici segni dello zodiaco. Pico, a cui era noto il commento di Rabbi Eliezer di Worms al *Sefer Yetzirah*, sostanzialmente identico a quello di Donnolo, integrò il misticismo delle lettere nel suo sistema di interpretazione dell'universo come codice esplicativo delle leggi nascoste della natura. Affermerà pertanto nell'ultima delle sue conclusioni cabbalistiche: «Sicut vera astrologia docet nos legere in libro Dei, ita Cabala docet nos legere in libro legis», *Conclusiones sive theses dcccc, Romæ anno 1486 publicæ disputandæ, sed non admisæ*, ed. B. Kierzkowski, Genève, Droz, 1973. Sul *Sefer Yetzirah* e il commento di Donnolo cfr. D. CASTELLI, *Il commento di Sabbatai Donnolo sul libro della Creazione*, Firenze, Eredi le Monnier, 1880; A. SHARF, *The Universe of Shabbetai Donnolo*, Warminster, 1976; D. SCIUNNACH, *Sefer Yetzira'* (Libro della formazione), secondo il manoscritto di Shabbatai Donnolo, con il commentario Sefer Chakhmoni (Libro sapiente) di Shabbatai Donnolo, Milano, Lulav, 2001.

14. L. MASSIGNON, *La passion d'al-Hallaj* (thèse de doctorat), Paris 1922, p. 589.

Ibn al-Nadīm¹⁵ riferisce alcune delle corrispondenze che Sahl ibn Hārūn (m. 859-860), direttore della Casa della Saggezza (*Bayt al-Hikmah*), pose fra il mondo della natura e il mondo delle lettere: così come il nome ha, in arabo, tre flessioni, tre sono i moti delle nature: uno che parte dal centro, come è per il fuoco; un altro che va verso il centro, come è per la terra; un terzo che si muove intorno al centro, ed è il moto dei cieli. L'ordine alfabetico detto *abjad*, frequentemente impiegato nella letteratura astronomica e astrologica, raggruppa le ventotto lettere dell'alfabeto nei quattro elementi costitutivi della materia, secondo la successione fuoco, terra, aria, acqua, che è la successione medesima dei segni dello zodiaco. In questo modo, le prime quattro lettere del termine mnemotecnico *abjad* (alif, ba', jīm, dal) sono all'origine di una serie di sette lettere appartenenti ad un diverso elemento. E poiché, secondo quanto afferma Jābir ibn Hayyān,¹⁶ grammatica e fisica procedono secondo metodi omologhi, così come le parole del linguaggio si compongono di lettere, allo stesso modo le cose da esse denominate si compongono di nature. Non siamo di fronte ad una semplice analogia, ma ad una corrispondenza effettiva di lettere e di nature: mediante l'analisi delle parole si giunge a stabilire la struttura quantitativa e qualitativa delle cose che esse designano, dopo aver ridotto le parole, come Socrate nel *Cratilo*, ai loro elementi primitivi.

Nei pensatori dell'Islam, le speculazioni sul significato e la finalità del cielo e degli astri occupano un posto di rilievo e pervadono il discorso cosmologico e teologico ancor più di quello squisitamente filosofico. Nallino¹⁷ osservava che nel mondo islamico l'astrologia fu accolta con maggior favore che in seno al Cristianesimo, e questo a causa del fatto che la dottrina della predestinazione nell'Islam ortodosso era, in fondo, non molto lontana dall'*heimarmene* degli Stoici e di molti astrologi dell'antichità. Possiamo anche dire che vi furono non pochi teologi che l'accettarono, specie tra i mu'taziliti. Troviamo inoltre, tra i ḅūfi e gli ismailiti, nozioni neoplatoniche, ripensate e rivissute attraverso dati coranici e un'esperienza mistica interiore. Ne abbiamo un esempio nella simbologia avicenniana degli stadi della generazione del cosmo mediante le lettere dell'alfabeto: le prime quattro lettere dell'*abjad*, ovvero i primi quattro numeri, sono posti a corrispondenza con la serie: Dio, intelletto ('*aql*), anima (*nafs*), natura (*ṭabī'ah*).¹⁸ Vi sono altre tetradi che designano le realtà metafisiche prime o verità primordiali, *al-awwalīyāt*, le quali richiamano direttamente l'immagine

15. AL- NADĪM, *Fihrist al-'Ulum*, ed. G. Flügel, Vogel, Leipzig, 1871, p. 21 (trad. ar.); *The Fihrist of al-Nadīm: a tenth century survey of muslim culture*, ed. B. Dodge, New York-London, Columbia University Press, 1970, p. 18.

16. P. KRAUS, *Jābir ibn Ḥayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, II, p. 241.

17. Sun, Moon and Stars. Muhammadan, in *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. J. Hastings, New York, 1921, p. 91.

18. *al-Nairūzīyah fī mafīani 'l-ḥurūf al-hijā'īyah*, in *Tiṣfi rasā'il*, Cairo, 1908, cit. da S. H. NASR, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, London, 1978, pp. 209-210.

del libro scritto. In Semnānī (1261-1336), per esempio, esse sono la penna, il calamaio, l'inchiostro e la tavola.¹⁹ L'interpretazione di questi simboli coranici non è univoca: se in Semnānī l'intelletto è la tavola che accoglie gli influssi luminosi del cielo, in generale la tavola è posta in relazione all'anima dell'universo e la penna all'intelletto. Questa tavola e questa penna si trovano da qualche parte sotto il trono di Allāh: alla sua creazione, la penna ha ricevuto l'ordine di scrivere ogni cosa esistente nella conoscenza divina fino al giorno della resurrezione. Tavola e penna, *lawḥ* et *qalam*, concetti ben definiti nella teologia coranica, ricevono quindi una nuova identità cosmologica, che non ha mancato di preparare il terreno ad uno sviluppo vigoroso dell'astrologia nel mondo islamico.²⁰ Si tratta nondimeno di una simbologia che si richiama al linguaggio sacro della rivelazione: lo studio della natura usa questi simboli coranici e propone un libro dell'universo quale controparte della 'madre del libro', l'*umm al-kitāb*, il prototipo del Corano. Lo studio del libro dell'universo può quindi essere considerato alla stregua di tante opere esegetiche del libro divino.

L'accezione originaria di *lawḥ* è asse, e il suo significato di tavoletta scrittrice, che è posteriore, proviene dall'ambito culturale e religioso giudeo-cristiano (cfr. ebr. *lwh*).²¹ Questo sembra d'altronde confermato dalla letteratura pseudepigrafica dell'Antico Testamento, dove le tavole celesti sono più volte menzionate, in particolare quale ricettacolo di tutti gli eventi del mondo (*Jub.* v, 13-14) o come il mezzo per avere conoscenza del futuro (*Henoch* xciii, 2). Nel Corano, questa tavola è detta *mahfūz*, preservata, poiché non può essere in alcun modo alterata. Quanto alla penna, *qalam*, essa scrive perpetuamente sulla tavola con caratteri luminosi. Al-Ṭabarī riferisce, nel suo *Commento al Corano*, che il *qalam* è la prima cosa che Dio ha creato e che consta di luce e che la sua lunghezza è pari alla distanza che separa il cielo dalla terra: per questo stesso fatto, fra cielo e terra non vi è separazione.²² Abd al-Razzāq al-Qaṣānī (m. 1329), nel suo trattato sulla predestinazione e il libero arbitrio, *Risāla fi 'l-qaḍā wa-l-qadar*, identifica la tavola preservata con l'anima universale. In essa, che è come il cuore dell'universo, sono dipinti i tipi universali del mondo dei decreti divini, al modo medesimo delle figure che si tracciano su di una tavoletta, e questi tipi sono incisi, in relazione alle loro cause, sotto forma di concetti generali. In seguito, questi concetti si incidono nelle anime celesti parziali, che sono le anime differenziate delle sfere planetarie, in forme e misure

19. H. CORBIN, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, Gallimard, 1971, III, p. 320 sgg.

20. A. M. HEINEN, *Islamic Cosmology. A Study of as-Suyūṭī's al-Hay'a as-saniya fi l-hay'a as-sunniya, with critical edition, translation and commentary*, Beirut, 1982, p. 83.

21. A. JEFFERY, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda 1938, pp. 253-254.

22. Cfr. C. HUART, *Qalam*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden-Paris, Brill, 1978, IV, p. 492; AL-MAQDISI, *Le livre de la création et de l'histoire, publié et traduit par Cl. Huart*, Paris, 1899, I, p. 161. Maqdisi (*ibid.* p. 164) riferisce altre interpretazioni riguardo al *qalam* e al *law*: il primo indicherebbe il mondo superiore, il secondo l'inferiore (e allora si comprende perché il *law*, si estende da oriente a occidente per 180 gradi, pari alla longitudine del mondo conosciuto); ancora, il primo designerebbe l'anima, il secondo il corpo.

determinate nella materia, sicché giungono a manifestazione nel mondo dei sensi (*'alam al-ṣahādah*).²³

Nella seconda metà del xvi secolo un richiamo al libro dell'universo è proposto da un astrologo nel contesto di un ritorno a un metodo razionale della predizione che solo si ritrova in Tolomeo. Gerolamo Cardano critica gli Arabi, Firmico, Pontano e gli astrologi suoi contemporanei che, di fronte agli elementi da cui si trae il giudizio, non sanno connetterli tra loro, ignorando *radicem commixtionis, omnium tempus, modum, ordinem, locum*. E se qualcuno esclamasse:

«Ma questa strada è gravosa assai!» Ma di che ti meravigli, mio buon amico? Questo è il libro di Dio ottimo e massimo, questo è il cielo. Ed è come un libro scritto a caratteri minuti. Alcuni vi leggono qualcosa, come Tolomeo, come noi, che per l'appunto abbiamo interpretato Tolomeo in modo compiuto, senza tralasciare una sola sillaba. Altri vi sanno leggere un po' meno, altri ancora poco assai e molti proprio nulla, vuoi perché sono sviati dalle brame dell'appetito, vuoi perché non sono versati nella filosofia, o ancora perché son privi di un profondo discernimento o non conoscono i principi dell'astrologia teorica, i moti, le magnitudini, le posizioni, etc. o non si applicano a questo libro quanto bisogna.²⁴

Per Cardano non si trattava, come per Galileo, di svelare l'ordine matematico dell'universo, un ordine fondato sulla definizione di leggi di natura. Il libro dell'universo rimane il libro di Dio: i suoi caratteri, le sue figure, i suoi simboli, non traducono direttamente la realtà fisica del mondo naturale, ma svelano, a chi ne comprende la criptografia, il rapporto tra i cieli e il creato. E sebbene questi caratteri siano matematici, è un *liber Dei*, non un *liber naturae*. In esso sono contenuti i decreti divini che sono scritti nei cieli e che dal moto dei cieli dipendono. E poiché Dio è immutabile nei suoi decreti, ne consegue che la quantità dei moti non può essere soggetta ad alcuna variazione. In ciò consiste la perfezione del cielo e il suo essere forma. Per l'antica *scientia stellarum*, il discorso sulla natura è un discorso traslato, che va dal cielo alla terra, nella convinzione che della meccanica biologica, in quanto imperfetta e mutevole, non può darsi scienza, al contrario della meccanica celeste.

23. M. S. GUYARD, 'Abd ar-Razzāq et son traité de la prédestination et du libre arbitre, «Journal Asiatique», février-mars, 1873, pp. 125-209.

24. Cl. Ptolemæi Pelusiensis Libri Quatuor, *De Astrorum Iudiciis cum expositione Hieronymi Cardani*, in *Opera Omnia*, curante Ch. Spon, Lugduni, Huguetan & Ravaud, 1663, v, p. 355.

BELLANTI E IL *CAPUT DRACONIS*

«**Q**UI vero dixit Deum deprecandum fore cum Luna, Caput et Iuppiter in medio coelo fuerint, ignorabat Deum corporeis creaturis non mutari. In his cum Pico sentimus».¹ Con questa dichiarazione, Lucio Bellanti aggiungeva un significativo tassello all'astrologia naturale e cristiana, da lui difesa contro le postume *Disputationes* di Giovanni Pico, e ne allontanava un motivo singolare: l'efficacia della preghiera, proferita in presenza della congiunzione del Nodo lunare nord, o Testa del Drago (*Caput Draconis*), con Giove e Luna, al *Medium Coeli*. La circolazione europea di quel tema aveva tratto origine da due passi del *Conciliator* di Pietro d'Abano. Nel primo, l'Aponense scriveva di un aumento del suo sapere, dopo preghiere proferite sotto la congiunzione fra Giove e la Testa del Drago al *Medium Coeli*, in favorevole aspetto con la Luna: non a caso tale configurazione veniva osservata dai re dei Greci (*reges Grecorum*) quando volevano essere esauditi nelle loro preghiere. Nel secondo, riferiva di nuovo, con qualche variante, le consuetudini dei *reges Graecorum*, collocandone la preghiera nel momento in cui la Testa del Drago era al *Medium Coeli*, congiunta o in aspetto armonico con Giove, con la Luna in aspetto favorevole, congiunta a Giove o in allontanamento da esso, ma in avvicinamento alla congiunzione con il Signore dell'Ascendente.²

In ambedue i casi, Pietro citava *Albumasar in Sadan*, un'operetta scritta in arabo, nel sec. IX, dall'iraniano Shadan ben Bahr, allievo di Abū Ma'shar, tradotta in greco in ambiente bizantino, e volta infine in latino,³ nella

1. *Lucii Bellantii Senensis artium et medicine doctoris responsiones in Disputationes Iohannis Pici Miran. Com. Avdersus astrologos*, IV, 8, Gherardus de Haerlem, Florentiae, Die VIII Maii MCCC-CLXXXVIII, n.n.

2. *Conciliator Petri Aponensis medici ac philosophi celeberrimi Liber Conciliator differentiarum philosophorum precipue medicorum appellatus [...]*, Diff. 113 e 156, Venetiis, Sumptibus Octaviani Scoti, 1509, ff. 158v, 201v. Sull'opera dell'Aponense sono da vedere diversi studi di Graziella Federici Vescovini, come *Pietro d'Abano e le fonti astronomiche greco-arabo-latine (a proposito del Lucidator dubitabilium astronomiae o 'astrologiae')*, «Medioevo», XI, 1985, pp. 65-96; *Albumasar in Sadan e Pietro d'Abano*, in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medioevo europeo*, Roma, Accademia dei Lincei, 1987, pp. 29-55; *Peter of Abano and Astrology*, in *Astrology, Science and Society*, ed. by P. Curry, Woodbridge, Boydell, 1987, pp. 26-28; *Profilo di Pietro d'Abano, il Conciliatore*, in *Studi in onore di Corrado Dollo*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2002; *Il Sole e la Luna nelle citazioni di Pietro d'Abano dei segreti di Albumasar, di Sadan*, in *Il Sole e la Luna*, «Micrologus», XII, 2004, pp. 185-194; nonché *PIETRO D'ABANO, Lucidator dubitabilium astronomiae. Opere scientifiche inedite*, a cura di G. Federici Vescovini, presentazione di E. Garin, Padova, Programma 1, 1988.

3. Sul testo arabo cfr. D. PINGREE, *The Indian and Pseudo-Indian Passages in Greek and Latin Astronomical and Astrological Texts*, «Viator», VII, 1976, pp. 170-171. Un passo della versione bizantina, del sec. X, è riportato ivi, *appendix 5*, pp. 187-188. Del testo latino, su cui L.

quale il maestro era interrogato su questioni di astrologia pratica, e forniva risposte puntuali, solenni e compunte. Ne risultava un compendio sintetico delle dottrine consegnate dall'astrologo di Balkh a scritti voluminosi e di complessa consultazione, come il *Kitab al-mudhāl* e il *Kitab al-qirānat*, entrambi tradotti in latino, insieme ad altri scritti minori, nel sec. XII.⁴ L'astrologia di Abū Ma'shar, che in Europa ebbe grande fortuna, si caratterizzava per una convergenza fra l'eredità dell'astrologia di lingua greca e motivi di derivazione indiana, mesopotamica, pahlavi ed harraniana, non infrequente nella letteratura astrologica in lingua araba.⁵ Esprimeva un sincretismo culturale e religioso, cui avevano contribuito i complessi statuali scaturiti dalla disgregazione dell'impero di Alessandro Magno, sedi dei *reges graecorum*, evocati nel brano che abbiamo riassunto, riferito forse anche ai sovrani del regno di Battriana, sorto ai confini dell'India, là dove, diversi secoli dopo la sua fine, Abū Ma'shar era nato. A quell'intreccio di culture, reso visivamente dalla compresenza nel *Kitab al-mudhāl* di tre diverse versioni, tardogreca, persiana e indiana, dell'elenco dei decani, riconducono l'accento alla Testa del Drago, nel brano appena riportato, e poco più avanti quello alla Coda del drago, indicata con la denominazione Kait, corrispondente all'indiano *Kethu*.⁶

Le due espressioni Testa (in arabo *ra's-tinnīn*) e Coda del Drago (*Cauda Draconis*, *danab at-tinnīn*) si riferiscono al Nodo Lunare Nord e al Nodo Lunare Sud, i punti nei quali l'orbita lunare interseca l'eclittica. Simbolicamente rimandano ad un drago celeste, che con un movimento a spirale si sposti lungo il diametro dello zodiaco, pronto a divorare la Luna o il Sole, producendone in tal modo le eclissi. Il tema attraversa molti testi

THORNDIKE, *Albumasar in Sadan*, «Isis», XLV, 1954, pp. 22-32, esistono una edizione critica, *Excerpta de secretis Albumasaris*, a cura di G. Federici Vescovini, «Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Age», LXV, 1998, pp. 273-330, e una traduzione italiana, SADAN, *I segreti astrologici di Albumasar*, a cura di G. Federici Vescovini, Torino, Arago, 2000.

4. ABŪ MA'SHAR, *Liber introductorii maioris ad scientiam judiciorum astrorum*, a cura di R. Lemay, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1995; IDEM, *On political astrology: the book of religions and dynasties (On the great conjunctions)*, ed. by K. Yamamoto, Ch. Burnett, Leiden, Brill, 1999.

5. Su tale sincretismo si è soffermato D. Pingree; cfr. ad es. *Some of the sources of the Ghayat al Hakim*, «Journal Warburg and Courtauld Institutes», XLIII, 1980, pp. 1-15; *Between the Ghayat and Picatrix. I: The Spanish version*, «Journal Warburg and Courtauld Institutes», xciv, 1981, pp. 27-50; *The diffusion of arabic magical texts in Western Europe*, in *La diffusione delle scienze islamiche nel Medioevo europeo*, Roma, Accademia dei Lincei, 1987, pp. 57-102, oltre al testo già citato nella nota 3. Da vedere anche, dello stesso, la voce *Abū Ma'shar* del *Dictionary of Scientific Biography*, New York, Scribner's, 1970, vol. 1, pp. 35-39.

6. SADAN, *I segreti astrologici*, cit., pp. 84, 105. Per la discussione sulla natura del nodo Sud in Abū Ma'shar cfr. G. BEZZA, *Arcana Mundi. Antologia del pensiero astrologico antico*, Milano, Rizzoli, 1995, vol. 1, p. 412. E cfr. W. HARTNER, *Le problème de la planète Kaïd*, in IDEM, *Oriens Occidens*, Hildesheim, Olms, 1968, pp. 268-286.

e molte culture. L'epopea mesopotamica descrive lo scontro fra Tiamat, la dea in forma di un drago alato, simbolo del male e del disordine, e Marduk, il servitore di Ea, l'intelligenza cosmica; l'immagine dell'animale celeste che divora la Luna è testimoniata in testi latini; nella mitologia greco-latina è presente il motivo, ripreso anche da Igino, del Gigante che Atena-Minerva trasforma in Drago, e incatena all'asse del mondo. Nell'antica cultura indiana, dove il sapere degli astri è incentrato sulla Luna, le sue fasi, le sue dimore, i suoi nodi, questi ultimi sono indicati come Testa e Coda (*Rahu*, *Khetu*), e la loro origine è illustrata in un mito, presente sia nel *Mahabharata* che nei *Purana*. Alla tavola degli dèi, il drago lunare ha bevuto furtivamente il nettare dell'immortalità ed è stato per punizione decapitato. Da allora le due parti del suo corpo, divenuto immortale, vagano nel cielo in direzioni opposte, e inghiottono, quando li incontrano, Sole e Luna.⁷ L'immagine del drago è invece assente dalla letteratura specialistica greca, nella quale, nel lungo periodo che va da Antioco di Atene a Retorio, i nodi sono denominati Nodo Ascendente e Nodo Discendente (*anabibazon*, *katabibazon*), con allusione al fatto che, toccando il primo, la Luna inizia a salire verso il Nord del cielo, e ne discende dopo aver oltrepassato il secondo. Astrologicamente, l'uno viene usato per segnare l'aumento della forza dei pianeti con cui è in rapporto, l'altro per la sua diminuzione.

È difficile stabilire se la diffusione del riferimento a Testa e Coda del Drago nei testi astrologici in greco, arabo e latino medievale sia il frutto di una diretta influenza indiana o costituisca in primo luogo la ripresa di antichi motivi mesopotamici. Nel sec. VII, in ambiente siriano, Severo Sebokt critica il riferimento al Drago per la spiegazione delle eclissi, indicandolo con il termine *attalyā*, derivato dall'accadico *attalā*; altri manoscritti siriani sulle eclissi solari alludono al mostro che divora il Sole, riferendone ai Caldei l'invenzione.⁸ All'accadico sembra rimandare anche il termine *tali*, che occorre due volte nel *Sefer Yezirah*, e Shabbatai Donnolo commenta

7. Sulle difficoltà a collocare in Mesopotamia l'origine dei riferimenti a Testa e Coda, cfr. A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque* [1899], rist. anast., Bruxelles, Culture et civilisation, 1963, p. 122. Per il mito classico, IGINO, *Astronomia* II, 3, 2; per il drago decapitato da Vishnu, Alberuni's *India. An Account of the Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws and Astrology of India about A. D. 1030*, ed. by E. C. Sachau., London, Trench, 1910, II, pp. 107-110; sui nodi nella cultura indiana cfr. W. HARTNER, *The pseudoplanetary nodes of the Moon's orbit in hindu and islamic iconographies*, «Ars islamica», V, 1938, pp. 112-154 (poi in IDEM, *Oriens-Occidens*, cit., pp. 349-404).

8. Non convince dunque l'ipotesi formulata in D. PINGREE, *The Indian and Pseudo-Indian Passages*, cit., p. 148 (dove si fa riferimento a F. NAU, *Notes d'astronomie syrienne*, «Journal Asiatique», 1910, pp. 209-228) sull'essere Sebokt su questo punto influenzato dalla cultura indiana, da lui grandemente ammirata. Sulle testimonianze siriane, un ricco materiale si trova nel bel saggio di G. FURLANI, *Tre trattati astrologici siriani sull'eclissi solare e lunare*, «Atti dell'Accademia dei Lincei. Rendiconti. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», s. VIII, 1947, vol. II, pp. 569-606.

con ampi riferimenti al drago celeste.⁹ In Abū Ma'shar, cui Sadan chiede del significato astrologico di Kethu, vi è un qualche legame con la loro versione indiana. Ma va notato che su Kethu il maestro si schermisce, affermando di non saperne granché; e alla Testa si riferisce assumendone la congiunzione con Giove come incremento della forza del pianeta della buona fortuna. Testa e Coda diventano così sinonimi dei nodi, ed assumono il loro stesso significato di accrescimento-diminuzione, così come avverrà stabilmente nei testi in arabo e in quelli latino-medievali e rinascimentali.¹⁰ Inoltre Abū Ma'shar considera il momento della congiunzione, assistita da favorevoli posizioni lunari, il più propizio al buon esito della preghiera: adopera dunque la configurazione secondo i canoni dell'astrologia catarchica, attraverso la tecnica ermetica delle *elezioni*, volta a cogliere il momento più adatto per l'inizio di una azione.¹¹

Il tema non fu privo di fortuna in ambiente arabo, dove ricomparve nelle *Propositiones Almanzor*, citate da Pietro d'Abano.¹² Pellegrino Prisciani lo riprese, un decennio prima della stampa delle *Disputationes*, in una lettera a Eleonora d'Aragona, duchessa di Ferrara, che indicava la congiunzione fra Testa del Drago e Giove come momento adatto per la preghiera a Dio.¹³ Nel 1509 il tema fu da lui riproposto in una seconda let-

9. Cfr. *Il commento di S. Donnolo sul libro della creazione*, a cura di D. Castelli, Firenze, Le Monnier, 1880.

10. Questa interpretazione del significato dei nodi è presente in testi greci (fra i quali quelli di Doroteo e Retorio), arabi (AL-FARGANI, *xxx Differentiae*, tract. xii; *Picatrix*, iii, 1) e latino medievale (CAMPANO DA NOVARA, *Theorica planetarum*; JOHN OF ESCHENDEN, *Summa astronomiae iudicialis*, I, 10, 3), ma è messa in forse da al-Birūnī, che la considera fondata solo su una vaga analogia (cfr. AL-BIRŪNĪ, *L'arte dell'astrologia*, 33, ed. it. a cura di G. Bezza, introduzione di A. Panaino, Milano, Mimesis, 1992, p. 146). Ai nodi Abū Ma'shar si riferisce anche in *Introduitorium Maius* e in *Isagoga minor*. Una scelta di passi greci arabi e latino medievali sui nodi lunari è in G. BEZZA, *Arcana Mundi*, cit., vol. 1, pp. 411-420.

11. Un archetipo dell'astrologia catarchica è l'opera poetica di Doroteo di Sidone, che ad essa dedica l'ultimo dei suoi cinque libri. Cfr. *Dorothei Sidonis Carmen Astrologicum* [...], edidit D. Pingree, Leipzig, Teubner, 1976. Tradotto in lingua pahlavi, con inserimenti di derivazione indiana, il testo costituì una fonte per gli astrologi di ambiente arabo: cfr. D. PINGREE, *From Astral Omens to Astrology. From Babylon to Bikaner*, Roma, ISIAO, 1997, p. 46.

12. «Si quis postulaverit aliquid a Deo Capite existente in medio coeli cum Jove et luna eunte ad eum non praeteribit quum adipiscatur breviter quaesitum», recita l'aforisma 108 delle *Almanzor Astrologi propositiones, ad Saracenorum regem*, in *Julii Firmici Materni [...] Astronomicon libri VIII*, Basileae, per Ioannem Hervagium, 1551, f. 98. Abū Naṣr al-Manṣūr è un astronomo persiano, maestro di al-Birūnī.

13. La missiva fu resa famosa da Aby Warburg, che ne pubblicò il testo in appendice alla conferenza del 1912 sugli affreschi di Palazzo Schifanoia: la si può leggere in appendice a A. WARBURG, *Arte italiana e astrologia internazionale nel Palazzo Schifanoia di Ferrara*, ora in M. BERTOZZI, *La tirannia degli astri*, Livorno, Sillabe, 1999. Su di essa, e sul pensiero dell'astrologo ferrarese, con qualche imprecisione storico-astrologica, conduce un'ampia analisi A. ROTONDÒ, *Pellegrino Prisciani, «Rinascimento»*, ix, 1960, pp. 69-110.

tera, indirizzata a Isabella d'Este; sei anni prima era stato evocato nell'enciclopedia *Margarita philosophica* di Gregor Reisch.¹⁴ Pico lo criticò nel corso della confutazione della tecnica delle elezioni, riferendolo al «fabulosissimus ille Albumasar», e a quel Pietro d'Abano di cui premise di non riuscire a leggere gli scritti, senza che gli venisse in mente il detto di Eraclito sul molto sapere, che non reca intelligenza. Non aveva avuto tempo di misurare i progressi scientifici che l'Aponense, «hic Salomon», riconduceva alla preghiera gioviale; ma li riteneva piuttosto imputabili all'ingegno e alla fatica dell'uomo.¹⁵

Su tale giudizio Bellanti concordò. Le sue *Responsiones*, pubblicate a due anni di distanza dall'opera di Pico, ne contenevano un informato esame critico, ed inauguravano la serie delle repliche al mirandolano, vero e proprio *leit-motiv* della letteratura astrologica cinque-secentesca. La tesi era semplice: l'opera polemica era indegna del nome e della cultura del conte; spesso era poco documentata, e fraintendeva le dottrine degli astrologi. La sua ideazione era stata suggerita dalla fanatica propaganda di un Savonarola preoccupato di accreditarsi agli occhi delle masse come profeta, e di screditare gli astrologi dotti, che coltivavano peraltro una disciplina complessa e difficile, e non ambivano a successi di pubblico. Non si poteva escludere che l'opera incompiuta fosse stata manipolata dai poco scrupolosi editori; certo il conte da vivo non avrebbe consentito di stamparla, perciò i promotori dell'edizione avrebbero dovuto scusarsi delle loro colpe.¹⁶ Tuttavia talvolta le critiche di Pico coglievano nel segno, soprattutto in rapporto a motivi della letteratura araba, che gli astrologi dotti, e lo stesso Bellanti, erano i primi a respingere. Agli astrologi era noto, ad esempio, che il commento di Haly non sempre consuona con il testo di Tolomeo; quanto ad Abū Ma'shar, definito senza mezzi termini «non doctus», i suoi scritti non erano esenti da errore: «Albumazarri in his que recte scripsit adheremus, in ceteris minime».¹⁷

Così Bellanti si faceva interprete dell'orientamento, destinato a proseguire nella cultura astrologica del Cinquecento, che puntava a riscoprire, grazie anche agli affilati strumenti della filologia umanistica, il volto

14. La lettera a Isabella fu edita in F. GABOTTO, *Bartolo Manfredi e l'astrologia alla corte di Mantova*, Torino, Roux, 1891, pp. 36-38. Ma cfr. anche A. LUZIO, R. RENIER, *La cultura e le relazioni culturali di Isabella d'Este Gonzaga*, «Giornale storico della letteratura italiana», xxxvi, 1900, pp. 335-336. Vedi anche G. REISCH, *Margarita philosophica*, vii, ii, x, Gröninger, Argentoratium, 1512, f. T III.

15. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, iv, 8, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi, 1946, vol. 1, pp. 476-477. Poco prima, Pico aveva scritto che Pietro gli sembrava più adatto ad accumulare (*congerere*) nozioni, che non a digerirle (*digere-re*): ivi, iii, 17, p. 352.

16. *Responsiones*, v, 1, n.n.

17. Ivi, i, n.n..

autentico della cultura specialistica antica. La via era quella del ritorno a Tolomeo, maestro di una astrologia razionale, immune dalle superstizioni arabe, conciliabile con una filosofia della natura di taglio aristotelico, e con l'etica del libero arbitrio. Richiamandosi a Tommaso e a Scoto, Bellanti affermava che l'influsso celeste si connette al solo mondo dei corpi; quanto all'uomo, i cieli agiscono sulla sua complessione corporea «per modum disponentis», segnandovi impressioni che lo dispongono ad agire in un modo o in un altro. Studiando tali disposizioni, l'astrologia parla di inclinazioni, non di vizi o di virtù, che dipendono dall'intervento dell'intelletto e della volontà. I movimenti celesti non condizionano il piano divino; perciò non ha senso farne dipendere il momento della preghiera. Ciò non delegittima l'indagine astrologica bene intesa: «quae ad conscientiam pertinent et fidem non negamus in sensibus esse dispositiones, quibus ad bene beatumque vivendum homines inclinantur [...] ut etiam Scotus testatur».¹⁸

18. Ivi, iv, 8, n.n.

H. DARREL RUTKIN

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA'S EARLY
REFORM OF ASTROLOGY:
AN INTERPRETATION OF *VERA ASTROLOGIA*
IN THE CABALISTIC CONCLUSIONS

WHAT is the role of astrology in Giovanni Pico della Mirandola's early thought, that is, before the vehemently anti-astrological *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, which was composed 1493-94 and published posthumously in 1496? As a partial response to this question, I will present here the principle positive and negative evidence for my interpretation of the striking phrase *vera astrologia* in the 72nd cabalistic conclusion, which is also the capstone 900th and final overall conclusion.¹ I argue that it represents Pico's views on how astrology should be reformed. The broader issue of Pico's views on astrology is important both for assessing continuities and/or transformations in his thought over the short course of his career as well as for evaluating Frances A. Yates's still influential interpretation of his work in *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964).²

Pico presents his reforming views on astrology in the cabalistic conclusions, in which we find something altogether unexpected from what went before. After complete silence in the immediately preceding magical and orphic conclusions, Pico discusses *astrologia* in this final section; what he calls «true astrology» (*vera astrologia*). We will find that his vision of astrology is extremely non-traditional. The reader should not expect too much in the way of details.

We learn about Pico's meaning of *astrologia* in conclusions 48 and 49:

11>48. Whatever other Cabalists would say, I say that the ten [planetary] spheres correspond to the ten numerations [the ten cabalistic sefirot] like so, beginning from the created universe, the *aedificium*,³ Jupiter is to the fourth, Mars to the fifth, the Sun to the sixth, Saturn to the seventh, Venus to the eighth, Mercury to the ninth, the Moon

1. For an extremely erudite analysis (quite different from mine), see B. P. COPENHAVER, *Number, Shape, and Meaning in Pico's Christian Cabala: The Upright Tsade, the Closed Mem, and the Gaping Jaws of Azazel*, in *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, eds. A. Grafton, N. Siraisi, Cambridge, MA, MIT Press, pp. 25-76.

2. I discuss these issues in greater detail in chapters 5 and 6 of my doctoral dissertation: *Astrology, Natural Philosophy and the History of Science, ca. 1250-1700: Studies toward an Interpretation of Giovanni Pico della Mirandola's Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, PhD Thesis, Indiana University, 2002. This short paper is drawn from my contribution to the recent Convegno, *Nello specchio del cielo: Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria*, Mirandola-Ferrara, 16-17 aprile 2004.

3. The fourth through tenth sefirot.

to the tenth, then, above the *aedificium*, the firmament corresponds to the third [sefira], the *primum mobile* to the second, and the *coelum empyreum* to the tenth (*sic*).⁴

11>49. Whoever knows the correspondence of the ten commandments with theological truth by means of astrological truth (*veritas astrologica*) will see from the foundation of our preceding conclusion, whatever other Cabalists would say, that the first commandment corresponds to the first numeration, the second to the second, the third to the third, the fourth to the seventh, the fifth to the fourth, the sixth to the fifth, the seventh to the ninth, the eighth to the eighth, the ninth to the sixth, the tenth to the tenth.⁵

With these texts we can begin, I believe, to grasp some of Pico's intention in associating what he calls astrological truth with cabala. This is clearest in the statement of conclusion forty eight, where he explicitly relates each of the planetary spheres to one each of the lower seven sefirot on the cabalistic Tree of Life. He reserved the three outer spheres, the firmament, *primum mobile* and *empyreum* for the three highest sefirot. This detailed deliberate association of the planets with the sefirot – *veritas astrologica* – then provides the key for associating the sefirot with the decalogue in the following conclusion.

Cabalistic conclusion 66 associates our souls with the sefirot, providing further insight into Pico's deeper reforming aim:

11>66. I adapt our soul (*anima nostra*) to the ten sefirot in such a way that through its unity it exists with the first [sefira], through the intellect with the second, through reason with the third, through the superior concupiscible with the fourth, through the superior irascible with the fifth, through the free will with the sixth, and through all of this as it turns itself toward the higher (*ad superiora*) with the seventh, as [it turns itself] toward the lower (*ad inferiora*) with the eighth, and mixed from both, more through an indifference or alternating adhesion than a simultaneous containing, with the ninth, and through the potential by which it inhabits the first habitation with the tenth.⁶

4. «Quicquid dicant caeteri cabalistae, ego decem sphaeras sic decem numerationibus correspondere dico, ut ab aedificio incipiendo, Iupiter sit quartae, Mars quintae, Sol sextae, Saturnus septimae, Venus octavae, Mercurius nonae, Luna decimae; tum supra aedificium, firmamentum tertiae, Primum mobile secundae, caelum empyreum decimae». The *sic* is Farmer's, as is the numbering of the conclusions and the Latin text; I use his translation as the basis of mine: S.A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486), The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe, Medieval and Renaissance Texts and Studies, 1998.

5. «Qui sciverit correspondentiam decem preceptorum ad prohibentia per coniunctionem veritatis astrologicae cum veritate theologica, videbit ex fundamento nostro praecedentis conclusionis, quicquid alii dicant Cabalistae, primum preceptum primae numerationi correspondere, Secundum secundae, Tertium tertiae, Quartum septimae, Quintum quartae, Sextum quintae, Septimum nonae, Octavum octavae, Nonum sextae, Decimum decimae».

6. «Ego animam nostram sic decem sephirot adapto, ut per unitatem suam sit cum prima, per intellectum cum secunda, per rationem cum tertia, per superiorem concupiscibilem cum quarta, per superiorem irascibilem cum quinta, per liberum arbitrium cum sexta, et per hoc

Without any pretense of grasping his deeper meaning, it seems clear that Pico here directly associates the basic faculties of our souls with the ten cabalistic sefirot in a way that corresponds precisely to conclusion 48, where he mapped the planets onto the same cabalistic structure, and to conclusion 49, where he also mapped the ten commandments. Indeed, it seems to be precisely in this cabalistically informed sense of *superiora* that we should interpret the marriage of superiors and inferiors in the magical theses, as opposed to in a more obvious astrological sense as Yates does. Thus, mapping the planets onto the sefirot seems to be precisely what Pico means by true astrology (*vera astrologia*) as he calls it in the very last conclusion.⁷ Indeed, he seems to advocate here a radical reconfiguration – and integration – of the psychological, natural philosophical, cosmological and theological realms of knowledge. He wants, it seems, completely to replace traditional views of astrology – which he does not discuss – with this ‘true’ cabalistic astrology, which, significantly, also corresponds directly to the structure of our souls. We should further note that in conclusions 48 and 49, Pico very clearly stated that these are his views, whatever other cabalists might say.

To conclude, I would like to set out systematically the positive evidence which emerges from these and other early texts for our understanding of Pico’s views of magic, and to do this within the context of its particular configuration with cabala and astrology, thus reevaluating Frances Yates’s influential interpretation that Pico simply added cabala to a Ficinian natural magic with an astrological foundation. Pico clearly described his *magia* as a science discovered by human beings (as opposed to revealed by God); it is a *scientia naturalis* (or *philosophia naturalis*) with *magia naturalis* as its supreme part or consummation. Indeed, his *magia naturalis* may be of great service in aiding theological understanding, precisely because *magia naturalis* is concerned with *virtutes naturales*. If we clearly understand the limitations of natural powers, Pico contends, we can then know that God’s and Christ’s miracles could not possibly have been accomplished by men, even natural magicians or cabalists, as he emphasised in magical conclusions six through ten.

What then is the relationship of *magia* and cabala in Pico’s early thought? Besides describing them both as non-revealed human sciences (at least for the relevant part of cabala), the only details he provides are

totum ut ad superiora se convertitur cum septima, ut ad inferiora cum octava, et mixtum ex utroque, potius per indifferentiam vel alternariam adhesionem quam simultaneam continentiam, cum nona, et per potentiam qua inhabitat primum habitaculum cum decima».

7. 11>72: «Sicut vera astrologia docet nos legere in libro dei, ita Cabala docet nos legere in libro legis».

that they both make *opera mirabilia* and that magic is only efficacious with a cabalistic act, whether implicit or explicit. This may only mean using Hebrew terms in a magical act – it may, however, mean much more than this, as it apparently did for later renaissance magical theorists. We can only wish that Pico would have expounded more fully on this intriguing issue.

Pico, then, seems to have added cabala to magic in this sense at least, but the magic to which he added cabala is decidedly not described, at any rate, as having an astrological foundation in any normal sense, thus undermining a fundamental feature of Yates's interpretation. There are phrases, however, especially those relating superiors to inferiors, whether uniting, activating or marrying them, which appear to be astrological. On closer inspection, Pico seems to have been constructing an alternative astrology, which he calls a «true astrology». His reformed astrology differs strikingly from traditional astrology in that he seems to substitute the cabalistic sefirot for the planets and luminaries. This seems to be what he means by *res superiores* and not the planets per se, which is how this phrase – and especially *corpora coelestia* – would normally be interpreted. Indeed, he articulated this position more fully in the *Heptaplus* of 1489.

In addition to this positive evidence, there is also the negative evidence that Pico never once discussed an obviously normal use of astrology in either the magical conclusions or the cabalistic. Nor is there a set of astrological conclusions. This is striking indeed, and will have an important bearing on whether we consider his views in the late *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* to have been consistent with or a change from his earlier views.

Hermetism from Late Antiquity to Humanism / La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo, Atti del Convegno Internazionale di Napoli (20-24 novembre 2001), ed. by P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni, Turnhout, Brepols, 2003, vi-797 pp.

IL volume comprende gli Atti del Convegno organizzato per iniziativa del gruppo di ricerca 'Hermes Latinus', coordinato da Paolo Lucentini, da anni impegnato nella riscoperta e interpretazione dell'ermetismo e delle sue fonti, come testimonia una importante serie di pubblicazioni che vanno dal censimento dei testi manoscritti e a stampa, all'edizione degli stessi, a studi di carattere ermeneutico.¹ In questa attività Lucentini si è avvalso di collaboratori quali Vittoria Perrone Compagni, da tempo impegnata nella pubblicazione di edizioni critiche e di importanti studi sul Rinascimento e le sue fonti. Il convegno del 2001, patrocinato dall'Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici e dalla Provincia di Napoli, ha affrontato in tutta la loro ampiezza i problemi testuali e interpretativi che pone l'ermetismo nel suo sviluppo storico dal Medioevo all'Umanesimo. Tale livello è stato raggiunto grazie alla partecipazione di studiosi internazionali provenienti da diversi ambiti disciplinari che hanno presentato risultati di ricerche di vario tipo: affreschi di grande respiro, esplorazioni puntuali e conferme significative. L'ampiezza tematica del Convegno ha permesso di osservare quanto i testi attribuiti al mitico Ermete Trismegisto abbiano influenzato la cultura filosofica e pratica dei secoli tra l'Antichità e la Modernità. Tale influenza riguarda i più svariati ambiti del sapere, la teologia, la cosmologia, l'astrologia, l'etica, la medicina e altri ancora, e coinvolge le tre culture dominanti in quel periodo: la latina, l'araba e l'ebraica. I contributi dei partecipanti al Convegno sono raggruppati in quattro sezioni: i. *L'Ermetismo filosofico*, ii. *L'Ermetismo filosofico nel Medioevo e nel Rinascimento*, iii. *L'Ermetismo arabo ed ebraico*, iv. *L'Ermetismo operativo: astrologia, magia, alchimia*. Dato il numero elevato degli interventi – più di trenta – non è possibile esaminarli in modo specifico, ma ci soffermeremo sui motivi centrali intorno ai quali ruotano.

Il primo aspetto dell'ermetismo affrontato dal volume è quello filosofico. A questo proposito è stato fatto notare che l'*Asclepius*, versione latina di un originale greco perduto e testo fondamentale per tutto il Medioevo, delinea una filosofia coerente, che va compresa insieme con la cultura nella quale nacque e va posta accanto alle altre grandi tradizioni filosofiche dell'Antichità: quella platonica, neo-platonica, stoica e cristiana. Tra i temi fondamentali del testo sono stati analizzati quelli riguardanti il male e il peccato, ripercorrendo a tal fine le teorie sull'anima immortale, l'intelletto, la materia e la vita terrena. In questo senso l'ermetismo mostra una posizione originale rispetto alla gnosi, al manicheismo e alla tradizione giudaico-cristiana, perché valuta positivamente il corpo come strumento di governo del mondo. D'altronde quella coesistenza di opposte teorie sul valore del corpo, notata da vari studi sull'*Asclepius*, a ben vedere potrebbe essere un dualismo più

1. Per le edizioni dei testi ermetici pubblicati dal gruppo di ricerca 'Hermes Latinus' va almeno segnalato il recente volume miscelaneo: *Astrologica et divinatoria*, ed. by G. Bos, Ch. Burnett, Th. Charmasson, P. Kunitzsch, F. Lelli, P. Lucentini, Turnhout, Brepols, 2001.

retorico che di sostanza. Per quanto riguarda poi la reale diffusione nell'Antichità di un culto ermetico, di cui i testi darebbero una frammentaria testimonianza, è tutt'ora ipotizzabile, e ancora da verificare, l'esistenza di gruppi di fedeli, ovvero quanto l'ermetismo sia non solo un fenomeno letterario, ma anche una realtà storico-sociale. Data l'importanza dell'*Asclepius* per la diffusione dell'ermetismo nel Medioevo, questo testo è stato esaminato – o riesaminato – da molteplici punti di vista. Alcuni hanno voluto ripercorrerlo per dimostrare la coerenza di alcune teorie lì contenute – oltre a quella sulla natura del corpo, anche quelle sul concetto di tempo ed eternità –, altri l'hanno messo in relazione con autori come Alano di Lilla, Bertoldo di Moosburg, Nicola Cusano, Ulrico di Strasburgo, mostrando quanto essi abbiano interagito con il testo ermetico, assimilandone o rifiutandone le teorie. Ma l'*Asclepius* non è l'unico scritto ermetico presente nelle biblioteche di questi autori: ve ne compaiono anche altri, composti probabilmente in epoca medioevale, come ad esempio il *Liber de sex rerum principiis* e il *Liber viginti quattuor philosophorum*, entrambi risalenti al XII secolo. Del primo testo si analizza soprattutto il concetto di *ratio*, uno dei sei principi di cui tratta lo scritto – *causa, ratio, natura, mundus, machina mundi, tempus et temporalia* –, per tentare di chiarirne la natura, anche attraverso il confronto con le fonti platoniche e stoiche. Del secondo si studia la concezione di Dio e il problema della sua conoscenza, lo si mette a confronto con l'opera di Proclo, mostrando come in entrambi ricorra la metafora del cerchio, e lo si legge come scritto volto a ostacolare la teoria ariana, per cui sembrerebbe più rilevante il fine teologico dell'impresa che la coerenza filosofica dell'insieme. Né sono mancati contributi volti ad analizzare le origini ermetiche di specifici concetti particolarmente fortunati, come quello di uomo come *secundus deus* e quello di *virtus universalis* – a volte sinonimo di 'virtù' o 'forma specifica'. Una sostanziosa parte del volume è poi dedicata al rapporto tra l'ermetismo e le tradizioni araba ed ebraica. Ciò è giustificato dal fatto che molti testi ermetici tornano al mondo europeo grazie al rapporto con gli autori arabi, o in altri casi quei testi sono prodotti dagli arabi e passati poi alla cultura latina. D'altronde le non poche biografie arabe di Ermete confermano tale rapporto privilegiato tra il Medio Oriente e l'ermetismo. Mentre per la tradizione ebraica, e in particolare quella kabbalistica, l'ermetismo, insieme al neoplatonismo magico, ha costituito un importante *partner* culturale a partire dall'epoca basso-medievale fino al XVIII secolo e tali storie parallele sono ricche di influenze reciproche non ancora del tutto disvelate.

La letteratura ermetica, al di là del *Corpus hermeticum*, dell'*Asclepius* e di altri testi sopra menzionati, è costituita anche da una serie di testi pratici, dedicati ai diversi ambiti della medicina, della magia, dell'astrologia e dell'alchimia. A questa serie di scritti, che costituiscono il lato operativo dell'ermetismo, è dedicata l'ultima parte del volume. È ormai lontano il pregiudizio, un tempo diffuso tra gli studiosi, per il quale i testi ermetici operativi costituirebbero una letteratura inferiore, di residui poco degni di attenzione, rispetto a quella squisitamente filosofica. Il contatto diretto con i testi mostra che nella maggior parte dei casi i due aspetti dell'ermetismo, quello filosofico e quello operativo, sono strettamente vincolati l'uno all'altro. Parte dei problemi posti dai testi ermetici operativi è dato dalla vastità del genere e dalla complessità della sua storia. Chi si cimenta con questa letteratura proteiforme può avere la sensazione di entrare in un labirinto in cui si rischia di perdersi, tante sono le strade percorribili e le possibilità di errore, soprattutto quando si tenta di ricostruire l'evoluzione di un testo

o le sue fonti. Tra i testi analizzati nel volume compaiono il *Liber de stellis beibentiis*, tradotto in latino a Toledo nel XIII secolo, dove si descrivono le virtù di alcune stelle fisse e la loro influenza sulla terra; il *De iudicio urine*, conservato solo in manoscritti, nel quale si tratta dell'urinoscopia per mezzo degli astri; il *Tractatus aureus*, uno dei pochi testi d'alchimia attribuiti a Ermete in modo esplicito e univoco nel Medioevo; e la *Tabula smaragdina*, celebre testo alchemico di cui si ripercorre la fortuna nel Medioevo latino. Ma l'elenco non finisce qui e anche per la letteratura operativa il volume presenta chiari quadri d'insieme, in particolare per l'alchimia e per la magia. Riguardo a quest'ultima piace sottolineare che le indicazioni di pratiche magiche contenute nell'*Asclepius* sono il primo contatto del mondo latino con la magia ermetica, quello che preparò i lettori latini all'arrivo dei testi magici ermetici dal mondo arabo, tradotti in latino tra il XII e il XIII secolo. Il riferimento è soprattutto alle pratiche riguardanti le *imagines*, riconducibili alle statue animate dell'*Asclepius* e dipendenti dall'idea che lo *spiritus* sia il principio vivificatore di tutta la realtà. È d'altronde celebre l'affascinante storia della fortuna delle *imagines* tra il Medioevo e il Rinascimento, dallo *Speculum astronomiae* al *De vita* di Marsilio Ficino e oltre. In appendice al volume, ad ulteriore conferma dell'alta qualità del lavoro dei curatori, il lettore troverà due validi strumenti di studio: il censimento dei manoscritti e delle edizioni dei testi ermetici latini e dei loro commenti, e una bibliografia ermetica di fonti primarie e secondarie.

T. K.

★

Picatrix. Un traité de magie médiéval, traduction, introduction et notes par B. Bakhouché, F. Fauquier, B. Pérez-Jean, Turnhout, Brepols, 2003, 383 pp.

PICATRIX è la versione latina di un trattato arabo di magia, dal titolo *Ghāyat al-hakīm*, tradotto in catalano e in latino, alla metà del secolo XIII, per volontà di Alfonso X di Castiglia. Il prologo ci informa che la versione latina fu terminata nel 1256, e che il termine *Picatrix* designa, insieme, il trattato e l'autore. La versione spagnola è perduta, salvo un frammento contenente una delle preghiere a Marte. Quanto all'autore, venne identificato da Ibn Khaldun nel matematico e astronomo andaluso Maslama al-Magrīṭī, morto nei primissimi anni del sec. XI. Tale attribuzione, contrastando con elementi di datazione presenti nel testo, fu considerata inattendibile e sostanzialmente abbandonata già sul finire del sec. XIX. H. Ritter, nell'editare nel 1933 a Lipsia il testo arabo, cui seguì una versione in tedesco, da lui condotta insieme a M. Plessner, lo ascrisse semplicemente ad uno Pseudo-Magrīṭī; la questione dell'attribuzione fu poi quasi del tutto accantonata. Recentemente, con argomenti diversi, sia M. FIERRO, *Bātinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsim al Qurtubi (d. 353/964), author of the Rutbat al-hakīm and Ghāyat al-hakīm (Picatrix)*, «Studia Islamica», LXXXIV, 1996, pp. 87-112, che P. CARUSI, *Alchimia islamica e religione: la legittimazione difficile di una scienza della natura*, in *Religion versus science in Islam: a medieval and modern debate*, ed. by C. Baffioni, «Oriente Moderno», XIX, 2000, pp. 461-502, hanno avanzato l'ipotesi che il trattato possa essere ascritto al tradizionalista, mago ed alchimista Abū'l-Qāsim Maslamah al-Magrīṭī, quasi omonimo dell'astronomo, ma vissuto nel secolo X. All'edizione Ritter del testo arabo ha fatto seguito più di cinquant'anni dopo quella del testo latino (D. PINGREE, *The Latin version of the Ghāyat al-hakīm*, London, 1986), sulla quale sono condotte la versione ita-

liana (Picatrix. Ghāyat al-hakīm, Il fine del saggio dello pseudo Maslama al-Magriti, a cura di P. A. Rossi, Milano, 1999), e quella francese, di cui qui si tratta.

Frutto di molti anni di lavoro, e di una vastissima consultazione di testi del passato, i quattro libri di *Picatrix* si presentano come una grande summa della magia di ambiente ermetico ed harraniano, che collegano alla filosofia presentandola come la sua più alta e completa conclusione. All'interno di una visione neoplatonizzante ed ermetizzante dell'universo, la figura del mago assume un profilo quasi sacrale; egli è colui che sulla base della conoscenza della rete di relazioni che permea il tutto, adopera le energie latenti negli elementi per introdurre trasmutazioni condotte non sulla base di una volontà particolare, ma in accordo con il principio divino che produce e ordina il mondo. Grande è dunque la responsabilità morale del mago, e proprio per questo il suo sapere deve essere consegnato esclusivamente ai buoni e ai saggi: «*Picatrix prie Dieu de ne réserver la lecture de son ouvrage qu'à des sages*» (Prologo, 3). Il principio divino agisce nel mondo per il tramite degli astri, e l'operatività del mago si esprime in primo luogo nel captare le energie celesti. Ma *Picatrix* non si limita a riprendere la rigogliosa tradizione della magia astrale; ad essa collega anche per la prima volta sistematicamente la tecnica delle 'elezioni', propria dell'astrologia ermetica e volta a determinare il momento propizio per il compimento di una azione, ciò che diventa garanzia di successo per l'operazione magica. Impressa a stampa solo nel Novecento, ma largamente circolante in Europa in forma manoscritta a partire dal sec. xv, l'opera influenzò il pensiero del Rinascimento, anche attraverso le sue eco negli scritti di Ficino e di Agrippa. Per il suo collegare magia e astrologia, giocò un ruolo anche nelle discussioni sull'astrologia nella prima età moderna, contribuendo al precisarsi della distinzione fra le utilizzazioni neoplatonizzanti dell'astrologia in chiave magica ed occultistica (da Agrippa a Fludd), e il razionalismo astrologico e aristotelizzante dei protagonisti del movimento di ritorno a Tolomeo, cui in vario modo appartennero Bellanti e Pontano, Nifo, Cardano, Melantone, gli astrologi di Wittenberg, Placido Titi, Gerolamo Vitali.

Nel presentare ad un vasto pubblico un testo molto noto e molto discusso, i curatori scelgono il terreno dell'alta divulgazione, al di fuori dell'inevitabile specialismo delle edizioni Ritter e Pingree, ma anche dell'indulgenza ai registri del curioso e del bizzarro, maggiormente avvertibile nell'edizione italiana. Su lemmi e temi astrologici, l'introduzione presenta alcune incertezze, e le note non appaiono sempre esaustive di riferimenti talvolta non facilmente accessibili al lettore. Ciò conferma ancora una volta, se mai ce ne fosse bisogno, l'opportunità di mettere a disposizione delle *équipes*, necessariamente interdisciplinari, che attendono a edizioni di questo tipo, competenze storico-astrologiche, che consentano di far emergere nella forma più ampia e ricca la molteplicità dei motivi dei testi in questione.

O. P. F.

★

Il Sole e la Luna, «Micrologus», xii, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004, 615 pp., con 82 tavv.

LE uscite di «Micrologus – Natura, scienze e società medievali», rivista annuale a tema monografico, sono un avvenimento culturale di sicura importanza. Il nume-

ro del 2004 (xii) s'intitola *Il Sole e la Luna* (come il convegno svoltosi nel settembre 2001 a Vicenza, del quale il volume rappresenta qualcosa di più della pubblicazione degli atti). Trattandosi di corpi celesti, gli aspetti più propriamente astronomici e astrologici sono quelli prevalenti nei venticinque contributi, tutti di notevole livello, che compongono il volume, il cui interesse è peraltro accentuato da incursioni nelle discipline e negli ambiti più disparati. Così se Emmanuel Poulle dedica il suo studio alle congiunzioni tra Sole e Luna, e alla scuola astronomica parigina del xiv e xv secolo, Charles Burnett definisce otto tipologie di testi astrologici che trattano delle mansioni lunari, dimostrando la dipendenza (nel campo dato) della latinità medievale occidentale dalla cultura araba, per concludere pubblicando l'edizione critica del *Liber imbrium* di Jafar Indus, e di altri due testi a esso riconducibili. Questo lavoro è in un certo senso integrato dall'articolo di Silkie Ackermann sulla rappresentazione delle mansioni lunari nello strumentario scientifico del mondo islamico e latino medievali, e dal saggio di Nicholas Weill-Parot che si occupa dell'uso delle case lunari nella letteratura medica. Si tratta nell'insieme di quattro contributi che, non solo per la loro collocazione all'inizio del volume, costituiscono la cifra dell'operazione culturale che sottende la scelta dell'argomento di «Micrologus»: continuare ad andare oltre il tabù che all'avvento dell'età moderna ha colpito una delle forme del sapere dell'umanità, l'astrologia, che merita invece di essere studiata nei suoi vari aspetti come qualsiasi altra espressione della cultura.

Al di là di questa cornice si inseriscono i contributi che si riferiscono all'argomento del volume spaziando nei vari campi della ricerca. Così Jackie Pigeaud opera una divertente carrellata sull'immaginario letterario europeo in relazione a seleniti e lunatici, mentre Danielle Jacquart affronta la storia della percezione degli effetti sul corpo umano dei cicli solare e lunare. E se Peter Dronke ricostruisce le fondazioni della rappresentazione poetica di Sole e Luna a partire dalla tarda antichità, Corrado Bologna getta le basi di una ricerca linguistica volta alla ricostruzione di come le stelle siano state pensate e dette. Graziella Federici Vescovini, illustrando la traduzione di Pietro d'Abano dei *Segreti di Albumasar* nella versione di Sadan, chiarisce il percorso che dall'India alle civiltà mediterranee compiono i concetti di *Cauda* e *Caput Draconis*: si tratta del nodo lunare, o intersezione delle orbite lunari con il centro della fascia zodiacale, nella fase ascendente, in cui la Testa segnala il punto in cui la Luna comincia a salire verso nord, e viceversa per la Coda e nella fase discendente. Ma ancora più interessanti appaiono le sue note su Michele Scoto autore dell'*Introductorium maius in astronomiam*, studiato da Piero Morpurgo (autore a sua volta del saggio *Apocalissi e amori del Sole e della Luna nell'immaginario politico medievale*). Dal testo appare un Michele Scoto che, nel definire il filosofo come un mago capace di padroneggiare le leggi della natura allo scopo di operare previsioni, mette in corrispondenza le forze dell'ordine mondano con i cieli e le intelligenze angeliche. A nostro parere, ciò ricorda straordinariamente da vicino il Pico delle *Conclusiones*, una delle quali, la *Cabbalistica 46 secundum opinionem propriam*, che parla dell'eclissi di sole concomitante con la morte di Cristo, è affrontata da Ornella Pompeo Faracovi. L'autrice, evidenziando l'impossibilità astronomica di tale eclissi, conduce il discorso sulla rielaborazione simbolica degli elementi astrologici che il giovane Pico opera anche in questa tesi, e segnala il problematico, totale mutamento di rotta del Pico postumo delle *Disputationes adversus astrologiam*. Per concludere questa carrellata, Francesco Santi traccia la storia dell'idea di uso della

luce. Si tratta di scoprire come è sorta, di che si è alimentata l'idea di piegare a scopi umani la luce naturale e quella di crearne una artificiale. Santi conclude con un'interessante notazione, che lega la fruibilità della luce prodotta dall'essere umano alla dilatazione del tempo vitale: chi crea luce, prolunga il tempo. Di più: creare luce ed amplificarne gli effetti è come sollevarsi sino a Dio, sentirsi partecipe della sua essenza, sentirsene consorte nella natura e nella storia.

P. E. F.

(Le recensioni sono di Teodoro Katinis, Ornella Pompeo Faracovi e Paolo Edoardo Fornaciari).

IL CONVEGNO NELLO SPECCHIO DEL CIELO.
GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA
E LE DISPUTATIONES CONTRO
L'ASTROLOGIA DIVINATORIA

IL 16 e 17 aprile 2004 si è svolto a Mirandola e Ferrara il Convegno promosso dall'Istituto di Studi Rinascimentali di Ferrara e sostenuto dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Mirandola. Gli interventi si sono susseguiti nel modo seguente: C. Vasoli, *La polemica astrologica fra Giovanni e Gianfrancesco Pico*; M. Torrini, *Eugenio Garin e gli studi pichiani sull'astrologia*; D. Rutkin, *Magia, cabala, 'vera astrologia': le prime considerazioni sull'astrologia di Giovanni Pico della Mirandola* (relazione tradotta e letta da G. Ernst); O. Pompeo Faracovi, *Le risposte degli astrologi: Bellanti e Pontano*; S. Caroti, *Le fonti medievali delle Disputationes adversus astrologiam divinatricem*; V. Perrone Compagni, *Problemi di causalità: Pico e Pomponazzi sulla magia*; M. Ghelardi, *Ernst Cassirer interprete della filosofia di Giovanni Pico*; F. Borghesi, *Temi astrologici nell'Epistolario di Giovanni Pico*; G. C. Garfagnini, *La questione astrologica tra Savonarola, Giovanni e Giovan Francesco Pico*; M. Bertozzi, *Astri d'oriente: Pico e la teoria delle grandi congiunzioni*; F. Bacchelli, *Pico e il problema del libero arbitrio*; M. Cacciari, *L'uno e i molti in Pico*.

Le *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* furono pubblicate per la prima volta nel 1496, dopo la morte dell'autore, dal nipote Gianfrancesco Pico; mentre l'unica edizione moderna disponibile è quella curata da E. Garin e pubblicata in due volumi tra il 1946 e il 1952, che presto vedrà una ristampa, a cura del Centro pichiano, data l'ormai scarsa reperibilità di questo importante lavoro. Poiché l'opera di Giovanni Pico segna uno dei momenti più importanti per la tradizione astrologica e per il dibattito rinascimentale intorno a essa, è giustificata l'attenzione della critica internazionale per questo scritto, sul quale si torna a lavorare data la sua ricchezza di contenuti e di significati. Delle *Disputationes* sono state messe ancora una volta in luce le caratteristiche fondamentali, richiamando l'attenzione sul fatto che Pico intende combattere il determinismo astrologico, condannando in particolare l'astrologia divinatrice considerata come la contraffazione della scienza astronomica. Secondo Pico, la prova che l'astrologia è una pseudo scienza risiede nel continuo disaccordo tra gli astrologi sui suoi contenuti fondamentali. Inoltre Pico rielabora una serie di critiche formulate dall'antichità in poi, per sferrare attacchi precisi alle varie teorie astrologiche, tra cui quelle delle grandi congiunzioni e dell'oroscopo delle religioni. Sotto accusa sono gli stessi fondamenti fisici e metafisici della disciplina. Dalla invettiva di Pico sembrano restare fuori solo quelle teorie e pratiche che non minavano il libero arbitrio, in particolare la previsione degli eventi naturali attraverso l'osservazione degli astri messa in opera dal marinaio o dall'agricoltore. Per il resto è vana illusione pensare di prevedere gli eventi futuri a partire dai moti celesti.

Si è poi tornati sul problema del rapporto tra l'opera pichiana e altre opere di

contemporanei, in particolare il *De vita libri tres* di Ficino, del 1489, e l'opera *Contro gli astrologi* di Savonarola, del 1497. La posizione pichiana è stata messa a confronto con le diverse posizioni sostenute dai due autori, tentando di definire in modo preciso affinità e divergenze di prospettiva. Oltre alla 'presenza' di Ficino e di Savonarola nell'opera di Pico, si è parlato anche di quella di altri contemporanei, in particolare di Lorenzo Bonincontri, attraverso il suo commento agli *Astronomica* di Manilio che Pico conobbe e lesse. Per la fortuna e il destino dell'opera di Giovanni Pico è stata presa in considerazione anche l'opera del nipote Gianfrancesco, poiché, attraverso la sua attività di editore e commentatore degli scritti dello zio, egli contribuì a costruirne l'immagine tramandata ai posteri. E in questa prospettiva va considerato che il nipote, seguace di Savonarola, fu certo anch'egli avversario dell'astrologia, ma per certi versi con argomenti e motivazioni diverse da quelle dello zio. L'attenzione è stata poi rivolta a due critici dell'opera pichiana, Pontano e Bellanti, i quali, seppure con le dovute differenze, concordano nel giudicare inconsistenti gli argomenti proposti da Pico contro l'astrologia. Più in particolare, Bellanti esprime tutta la sua distanza dal Pico savonaroliano e da Savonarola stesso, vedendo nelle *Disputationes* l'influenza del frate ferrarese. Pontano, da parte sua, contesta l'argomento pichiano basato sul disaccordo tra gli astrologi: anche i grammatici, i filosofi e i medici sono in disaccordo, ma non per questo le loro discipline sono considerate vane. Importante è risultata anche la critica alle *Disputationes* espressa da Pomponazzi nel suo *De incantationibus*, secondo il quale sul piano fisico regna la necessità e l'uomo ne è in qualche modo condizionato, seppure, data la varietà delle cause che agiscono sullo stesso soggetto, resti difficile prevedere con precisione il comportamento umano. Si sono poi considerate le molte fonti delle *Disputationes*, da Plotino ad Agostino, da Alberto Magno a Tommaso d'Aquino, che Pico impiega come strumenti per scardinare e delegittimare il determinismo astrologico.

Gli interventi si sono estesi anche ad altre opere di Pico. Si è parlato dell'*Epistolario*, più volte edito a partire dalla fine del '400 – per lo studio del quale in tempi recenti ha dato contributi rilevanti F. Bausi, curatore delle *Opere complete* di Pico in cd Rom: Milano, Lexis, 2000 –, mostrando le difficoltà e le peculiarità di un lavoro che intenda condurre all'edizione critica delle lettere. Si è trattato del *De ente et uno*, concentrandosi sulle posizioni metafisiche di Pico, originali rispetto sia a Ficino che a Cusano. Si è poi tornati sul tema della libertà per come è trattato in alcune delle 900 *Conclusiones* e all'inizio dell'*Oratio de hominis dignitate*. Inoltre si è proposta una reinterpretazione delle dottrine pichiane sulla magia, la cabala e l'astrologia, presenti nell'*Oratio*, nelle *Conclusiones* e nell'*Apologia*, prendendo le distanze dalle tesi esposte da F. A. Yates nell'ormai classico *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (London, 1964), tentando contestualmente una revisione del rapporto tra l'opera pichiana e quella ficiniana. Anche altri momenti della storiografia del '900 sono stati richiamati all'attenzione. Una relazione si è concentrata su E. Cassirer interprete di Pico e sullo stimolante ambiente warburghiano che favorì gli studi dello studioso tedesco, secondo il quale Pico sarebbe un autore ancora molto

legato al Medioevo e allo stesso tempo ideatore di un nuovo concetto di libertà. Un intervento è stato dedicato a E. Garin e alla sua interpretazione dell'Umanesimo e del Rinascimento, con particolare riguardo ai suoi lavori su Pico: oltre alle edizioni delle opere pichiane, va almeno ricordata la precoce monografia (*G. Pico della Mirandola*, Firenze, Le Monnier, 1937) che presto si impose all'attenzione del pubblico internazionale. E proprio riguardo al tema del libero arbitrio, così importante per la disputa astrologica, lo stesso Garin aveva già sottolineato le analogie tra alcune posizioni della filosofia del '900, in particolare l'umanesimo di Sartre, e la concezione pichiana dell'uomo, tutt'ora attuale a distanza di secoli.

TEODORO KATINIS

ABBREVIAZIONI E SIGLE

GIORDANO BRUNO

| | |
|-----------------------------|---|
| <i>Animadversiones</i> | <i>Animadversiones circa lampadem Lullianam</i> |
| <i>Ars deform.</i> | <i>Ars deformationum</i> |
| <i>Ars mem.</i> | <i>Ars memoriae</i> |
| <i>Ars rem.</i> | <i>Ars reminiscendi</i> |
| <i>Articuli adv. math.</i> | <i>Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos</i> |
| <i>Articuli adv. Perip.</i> | <i>Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos</i> |
| <i>Artificium peror.</i> | <i>Artificium perorandi</i> |
| <i>Asino cill.</i> | <i>Asino cillenico</i> |
| <i>Cabala</i> | <i>Cabala del cavallo pegaseo. Con l'aggiunta dell'Asino cillenico</i> |
| <i>Camoer. acrot.</i> | <i>Camoeracensis acrotismus</i> |
| <i>Candelaio</i> | <i>Candelaio</i> |
| <i>Cantus</i> | <i>Cantus Circaeus</i> |
| <i>Causa</i> | <i>De la causa, principio et uno</i> |
| <i>Cena</i> | <i>La cena de le Ceneri</i> |
| <i>De comp. architect.</i> | <i>De compendiosa architectura et complemento artis Lullii</i> |
| <i>De imag. comp.</i> | <i>De imaginum, signorum et idearum compositione</i> |
| <i>De immenso</i> | <i>De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i> |
| <i>De lamp. combin.</i> | <i>De lampade combinatoria Lulliana</i> |
| <i>De magia</i> | <i>De magia</i> |
| <i>De magia math.</i> | <i>De magia mathematica</i> |
| <i>De minimo</i> | <i>De triplici minimo et mensura</i> |
| <i>De monade</i> | <i>De monade, numero et figura</i> |
| <i>De Mord. circ.</i> | <i>De Mordentii circino</i> |
| <i>De progressu</i> | <i>De progressu et lampade venatoria logicorum</i> |
| <i>De rerum princ.</i> | <i>De rerum principiis, elementis et causis</i> |
| <i>De somn. int.</i> | <i>De somnii interpretatione</i> |
| <i>De spec. scrutin.</i> | <i>De specierum scrutinio et lampade combinatoria Raymundi Lullii</i> |
| <i>De umbris</i> | <i>De umbris idearum</i> |
| <i>De vinctulis</i> | <i>De vinctulis in genere</i> |
| <i>Explicatio</i> | <i>Explicatio triginta sigillorum</i> |
| <i>Figuratio</i> | <i>Figuratio Aristotelici Physici auditus</i> |
| <i>Furori</i> | <i>De gli eroici furori</i> |
| <i>Idiota triumph.</i> | <i>Idiota triumphans</i> |
| <i>Infinito</i> | <i>De l'infinito, universo e mondi</i> |
| <i>Lampas trig. stat.</i> | <i>Lampas triginta statuarum</i> |
| <i>Libri Phys. expl.</i> | <i>Libri Physicorum Aristotelis explanati</i> |
| <i>Med. Lull.</i> | <i>Medicina Lulliana</i> |
| <i>Mordentius</i> | <i>Mordentius</i> |
| <i>Orat. cons.</i> | <i>Oratio consolatoria</i> |
| <i>Orat. valed.</i> | <i>Oratio valedictoria</i> |
| <i>Praelect. geom.</i> | <i>Praelectiones geometricae</i> |
| <i>Sig. sigill.</i> | <i>Sigillus sigillorum</i> |

| | |
|-------------------------|--|
| Spaccio | <i>Spaccio de la bestia trionfante</i> |
| <i>Summa term. met.</i> | <i>Summa terminorum metaphysicorum</i> |
| <i>Thes. de magia</i> | <i>Theses de magia</i> |
| BDD | <i>Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti: Idiota triumphans – De somnii interpretatione – Mordentius – De Mordentii circino</i> , a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1957. |
| BDFI | <i>Dialoghi filosofici italiani</i> , a cura di M. Ciliberto, Milano, 2000. |
| BDI | <i>Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e Dialoghi morali</i> , nuovamente ristampati con note da G. Gentile, 3ª ed. a cura di G. Aquilecchia, Firenze, 1958 (2ª rist. 1985). |
| BOEUC | <i>Oeuvres complètes de Giordano Bruno</i> , collection dirigée par Y. Hersant, N. Ordine. <i>Oeuvres italiennes</i> , édition critique établie par G. Aquilecchia, Paris: I. <i>Chandelier</i> , introd. philol. de G. Aquilecchia, préf. et notes de G. Bàrberi Squarotti, trad. de Y. Hersant, 1993; II. <i>Le souper des Cendres</i> , préf. de A. Ophir, notes de G. Aquilecchia, trad. de Y. Hersant, 1994; III. <i>De la cause, du principe et de l'un</i> , introd. de M. Ciliberto, notes de G. Aquilecchia, trad. de L. Hersant, 1996; IV. <i>De l'infini, de l'univers et des mondes</i> , introd. de M. A. Granada, notes de J. Seidengart, trad. de J.-P. Cavaillé, 1995; V. <i>Expulsion de la bête triomphante</i> , introd. de N. Ordine, notes de M. P. Ellero, trad. de J. Balsamo, 1999 (2 voll. con paginazione continua); VI. <i>Cabale du cheval pégaséen</i> , préf. et notes de N. Badaloni, trad. de T. Dagron, 1994; VII. <i>Des fureurs héroïques</i> , introd. et notes de M. A. Granada, trad. de P.-H. Michel revue par Y. Hersant, 1999. <i>Oeuvres complètes</i> , III. <i>Documents</i> , I. <i>Le procès</i> , intr. et texte de L. Firpo, trad. et notes de A.-Ph. Segonds, 2000. |
| BOI | <i>Opere italiane</i> , ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, Firenze, 1999, 4 voll. |
| BOL | <i>Opera latine conscripta</i> , publicis sumptibus edita, recensebat F. Fiorentino [V. Imbriani, C. M. Tallarigo, F. Tocco, H. Vitelli], Neapoli [Florentiae], 1879-1891, 3 voll. in 8 parti: I,I (Neapoli, 1879), I,II (Neapoli, 1884), I,III (Florentiae, 1889), I,IV (Florentiae, 1889); II,I (Neapoli, 1886), II,II (Florentiae, 1890), II,III (Florentiae, 1889); III (Florentiae, 1891). |
| BOM | <i>Opere magiche</i> , edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, 2000. |
| BPA | <i>Praelectiones geometricae – Ars deformationum</i> , testi inediti a cura di G. Aquilecchia, Roma, 1964. |
| BSP | <i>Spaccio de la bestia trionfante</i> , a cura di E. Canone, 2ª ed., Milano, 2001. |
| BUI | <i>De umbris idearum</i> , a cura di R. Sturlese, premessa di E. Garin, Firenze, 1991. |
| MMI | <i>Poemi filosofici latini: De triplici minimo et mensura – De monade, numero et figura – De innumerabilibus, immenso et infigurabili</i> , ristampa anastatica delle cinquecentine, a cura di E. Canone, La Spezia, 2000. |

| | |
|----------------------------------|--|
| OIB | <i>Opere italiane di Giordano Bruno</i> , testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, introduzione e coordinamento generale di N. Ordine, Torino, 2002, 2 voll. |
| Documenti | <i>Documenti della vita di Giordano Bruno</i> , a cura di V. Spampanato, Firenze, 1933. |
| FIRPO, <i>Processo</i> | L. FIRPO, <i>Il processo di Giordano Bruno</i> , a cura di D. Quaglion, Roma, 1993. |
| SALVESTRINI, <i>Bibliografia</i> | V. SALVESTRINI, <i>Bibliografia di Giordano Bruno (1582-1950)</i> , 2 ^a ed. postuma a cura di L. Firpo, Firenze, 1958. |
| SPAMPANATO, <i>Vita</i> | V. SPAMPANATO, <i>Vita di Giordano Bruno</i> , con documenti editi e inediti, Messina, 1921, 2 voll. con paginazione continua. |

TOMMASO CAMPANELLA

| | |
|----------------------|--|
| Afor. pol. | <i>Aforismi politici</i> , a cura di L. Firpo, Torino, 1941, pp. 89-142. |
| Antiveneti | <i>Antiveneti</i> , a cura di L. Firpo, Firenze, 1944. |
| Apologia | <i>Apologia pro Galileo</i> , Francofurti, 1622, in <i>Opera latina</i> , I, pp. 475-532. |
| Apologia 2001 | <i>Apologia pro Galileo / Apologie de Galilée</i> , texte, trad. et notes par M.-P. Lerner, Paris, 2001. |
| Art. proph. | <i>Articuli prophetales</i> , a cura di G. Ernst, Firenze, 1977. |
| Astrol. | <i>Astrologicorum libri VII</i> , Francofurti, 1630, in <i>Opera latina</i> , II, pp. 1081-1346. |
| Ateismo | <i>L'ateismo trionfato</i> , a cura di G. Ernst, Pisa, 2004, 2 voll. (vol. I: edizione critica del testo; vol. II: ripr. anast. del ms. autografo). |
| Ath. triumph. | <i>Atheismus triumphatus</i> , in <i>Atheismus triumphatus [...] De gentilismo non retinendo [...]</i> , Parisiis, 1636, pp. 1-252. |
| Città del Sole | <i>La Città del Sole</i> , a cura di L. Firpo, nuova ed. a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Roma-Bari, 1997. |
| Discorsi ai principi | <i>Discorsi ai principi d'Italia e altri scritti filo-ispatici</i> , a cura di L. Firpo, Torino, 1945, pp. 91-164. |
| Epilogo | <i>Epilogo Magno</i> , a cura di C. Ottaviano, Roma, 1939. |
| Gent. | <i>De gentilismo non retinendo</i> , in <i>Atheismus triumphatus [...]</i> , Parisiis, 1636, pp. 1-63. |
| Lettere | <i>Lettere</i> , a cura di V. Spampanato, Bari, 1927. |
| Lettere 2 | <i>Lettere 1595-1638</i> , a cura di G. Ernst, Pisa-Roma, 2000. |
| Medic. | <i>Medicinalium libri VII</i> , Lugduni, 1635. |
| Metaphysica | <i>Metaphysica</i> , Parisiis, 1638; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1961. |
| Mon. Francia | <i>Monarchia di Francia</i> , in <i>Monarchie d'Espagne et Monarchie de France</i> , testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di N. Fabry, Paris, 1997, pp. 373-597. |
| Mon. Messia | <i>Monarchia del Messia</i> , a cura di V. Frajese, Roma, 1995. |
| Mon. Messiae | <i>Monarchia Messiae</i> , Aesii 1633; rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1960. |
| Mon. Messiae 2002 | <i>Monarchie du Messie</i> , texte original introduit, édité et annoté par P. Ponzio, révision du texte latin par G. Ernst, trad. française par V. Bourdette, rév. par S. Waldbaum, Paris, 2002. |

| | |
|---------------------|--|
| Mon. Spagna | <i>Monarchia di Spagna</i> , in <i>Monarchie d'Espagne et Monarchie de France</i> , testo ital. a cura di G. Ernst, trad. fr. di S. Waldbaum, Paris, 1997, pp. 1-371. |
| Op. lat. | <i>Opera latina Francofurti impressa annis 1617-1630</i> , rist. anast. a cura di L. Firpo, Torino, 1975, 2 voll. |
| Opusc. astrol. | <i>Opuscoli astrologici. Come evitare il fato astrale. Apologetico. Disputa sulle Bolle</i> , introduzione, traduzione e note di G. Ernst, Milano, 2003. |
| Opuscoli | <i>Opuscoli inediti</i> , a cura di L. Firpo, Firenze, 1951. |
| Phil. rat. | <i>Philosophia rationalis</i> , Parisiis, 1638. |
| Phil. realis | <i>Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor</i> , Parisiis, 1637. |
| Phil. sens. | <i>Philosophia sensibus demonstrata</i> , a cura di L. De Franco, Napoli, 1992. |
| Poesie | <i>Poesie</i> , a cura di F. Giancotti, Torino, 1998. |
| Praedest. | <i>De praedestinatione et reprobatione et auxiliis divinae gratiae cento Thomisticus</i> , in <i>Atheismus triumphatus [...]</i> , Parisiis, 1636, pp. 64-326. |
| Prodromus | <i>Prodromus philosophiae instauranda</i> , Francofurti, 1617, in <i>Opera latina</i> , I, pp. 28-86. |
| Quaestiones | <i>Quaestiones physiologiae, morales, politicae, oeconomicae in Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis libri quatuor</i> , Parisiis 1637. |
| Reminiscentur | <i>Quod reminiscuntur et convertentur ad Dominum universi fines terrae</i> , a cura di R. Amerio, Padova, 1939 (ll. I-II); Firenze, 1955 (l. III, con il titolo <i>Per la conversione degli Ebrei</i>); ivi, 1960 (l. IV, con il titolo <i>Legazioni ai Maomettani</i>). |
| Senso delle cose | <i>Del senso delle cose e della magia</i> , a cura di A. Bruers, Bari, 1925. |
| Sens. rer. 1620 | <i>De sensu rerum et magia</i> , Francofurti, 1620 (in <i>Opera latina</i> , I, pp. 87-473). |
| Sens. rer. 1637 | <i>De sensu rerum et magia</i> , Parisiis, 1637. |
| Syntagma | <i>De libris propriis et recta ratione studendi syntagma</i> , a cura di V. Spampanato, Milano, 1927. |
| Theologia | <i>Theologia</i> , a cura di R. Amerio, Firenze; poi: Roma, 1949. |
| Tommaso Campanella | <i>Tommaso Campanella</i> , testi a cura di G. Ernst, introduzione di N. Badaloni, Roma, 1999. |
| AMABILE, Castelli | L. AMABILE, <i>Fra Tommaso Campanella ne' castelli di Napoli</i> , in <i>Roma e in Parigi</i> , Napoli, 1887, 2 voll. |
| AMABILE, Congiura | L. AMABILE, <i>Fra Tommaso Campanella, la sua congiura, i suoi processi e la sua pazzia</i> , Napoli, 1882, 3 voll. |
| FIRPO, Bibliografia | L. FIRPO, <i>Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella</i> , Torino, 1940. |
| FIRPO, Processi | L. FIRPO, <i>I processi di Tommaso Campanella</i> , a cura di E. Canone, Roma, 1998. |
| FIRPO, Ricerche | L. FIRPO, <i>Ricerche campanelliane</i> , Firenze, 1947. |

INDICE DEI MANOSCRITTI (2004)

CHAMBÉRY

Archives

Série 1. J279 (10), 2 407

CITTÀ DEL VATICANO

Archivio Segreto Vaticano

Segreteria di Stato. Francia. b. 55, 2 312

Biblioteca Apostolica Vaticana

Borg. Lat. 558, 2 316

FIRENZE

Archivio di Stato

Mediceo avanti il Principato (MAP) 14.
420, 1 157, 160-161

Biblioteca Medicea Laurenziana

Martelli 26, 1 65

Plut. LXXXIII. 10, 1 208

Biblioteca Marucelliana

B. III. 52, 1 63, 71

Biblioteca Nazionale Centrale

Autografi Palatini II. n. 24, 1 62

Cl. VII. 103, 1 64

Conventi Soppressi E. III. 405, 1 108-110, 114

Magl. 15. 1. 299, 1 108

Magl. VI. 176, 1 111

Magl. XX. 58, 1 208

Biblioteca Riccardiana

Ricc. 383, 1 110

Ricc. 384, 1 110

LONDRA

Wellcome Library

WMS 1641, 2 287

MILANO

Biblioteca Ambrosiana

A 70 Inf., 2 407

Biblioteca Trivulziana

Triv. L. 594, 2 413-418, 422-424

NAPOLI

Archivio Diocesano

Sant'Uffizio. Ms. 2041, 2 369

Biblioteca Nazionale «Vittorio Emanuele
III»

Ms. XIX. 32, 2 287

PARIGI

Bibliothèque Nationale de France

Fonds Italien 981 (già Mazzarino 8123), 1
63, 65-66, 68-70

ROMA

Archivio della Congregazione per la
Dottrina della Fede

Sant'Uffizio. Stanza storica. GG 2-h, 2 312

Biblioteca Lancisiana

Ms. 24, 2 293, 295, 298

Ms. 28, 2 284, 289-291

Ms. 30, 2 284

Ms. 49, 2 284

Ms. 50, 2 285, 290, 294, 296

VENEZIA

Biblioteca Nazionale Marciana

Marc. Lat. XI. 92, 1 108

INDICE DELL'ANNATA X (2004)

STUDI

- JORDI BAYOD, *Bruno, lector de Montaigne. I. Ecos de los Ensayos en el primer diálogo de La Cena de la cenizas* 1, 11
- JORDI BAYOD, *Bruno, lector de Montaigne. II. Huellas de una lectura de los Ensayos en la Expulsión y en la Cábala* 2, 255
- EUGENIO CANONE, *Bruno e la fine di tutte le cose. Sui motivi apocalittici dello Spaccio* 2, 269
- MARIA CONFORTI, *Surgery, Medicine and Natural Philosophy in the library of Marco Aurelio Severino (1580-1656)* 2, 283
- MARIE-DOMINIQUE COUZINET, *Notes sur la reprise de la logique sceptique par Montaigne dans l'Apologie de Raymond Sebond* 1, 27
- LUIGI GUERRINI, *Momenti poco noti del dibattito intorno al Dialogo dei Massimi Sistemi del Mondo* 1, 41
- VINCENZO LAVENIA, « *Contes des bonnes femmes* ». *La medicina legale italiana, Naudé e la stregoneria* 2, 299
- SALVATORE LO RE, *La Vita di Numa Pompilio di Ugolino Martelli. Tensioni e consenso nell'Accademia fiorentina (1542-'45)* 1, 59
- FLORENCE PLOUCHART-COHN, *Il Dialogo tra un Veneziano, Spagnolo e Francese di Tommaso Campanella fra storia e profezia* 2, 319
- ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, *Le immagini e le forme. Pontano e il commento al nono aforisma del Centiloquio* 1, 73
- ANDREA RABASSINI, *L'ombra della iena. Un animale magico nella cultura filosofica del Rinascimento* 1, 87
- LUCA SARTORELLO, « *Indiget communitas lege semper* ». *Teologia e politica in Tommaso Campanella* 2, 333
- STÉPHANE TOUSSAINT, *La voix des prophètes. Un 'inédit' pour Giovanni Nesi et Paolo Orlandini* 1, 105
- GIANCARLO ZANIER, *La presenza di Patrizi nella filosofia naturale di Daniel Sennert* 2, 347

TESTI E DOCUMENTI

- GERMANA ERNST, *Figure del sapere umano e splendore della sapienza divina. La Praefatio ad philosophos Germaniae di Tobia Adami* 1, 119
- GERMANA ERNST, *La circolazione manoscritta del Senso delle cose. A proposito di un documento inquisitoriale napoletano del 1619* 2, 363

HIC LABOR

NOTE

- EUGENIO CANONE, *Hermeticism and Magic in Wisdom's Mirror* 1, 151
- CHRISTOPHER S. CELENZA, *An unpublished Letter of Giovanni Nesi to Piero di Lorenzo de' Medici* 1, 157
- LUCIA FELICI, *Il profeta e gli infedeli. La visione irenica di Giovanni Leonardi Sertori* 1, 163
- SERGIO FRANZESE, *Giordano Bruno nell'Apeiroteismo di Thomas I. Davidson* 2, 373
- GUIDO GIGLIONI, *Libertinismo, censura e scrittura. A proposito di alcune recenti pubblicazioni cardaniane* 2, 377
- TEODORO KATINIS, *Rassegna ficiniana. Recenti studi su Marsilio Ficino e la sua opera* 1, 169
- GIANNI PAGANINI, *Una traccia della Metaphysica di Campanella ne La Verité des sciences di Mersenne* 2, 389
- NICOLA PANICHI, *Montaignana e Boëtiana* 2, 399
- SANDRA PLASTINA, «*Philosophia lucis proles verissima est*». *Nicholas Hill lettore di Francesco Patrizi* 1, 175
- GIULIO RAO, *Tra Kant e Burckhardt. Nota sull'immagine della Renaissance di Ernst Cassirer* 2, 409
- ARIELLE SAIBER, *The Giordano Asteroid and the Giordano Bruno Lunar Crater: a tale of two namings* 1, 183
- PIETRO SECCHI, *Due motivi lulliani nella metafisica di Bruno* 1, 193
- ELISABETTA TARANTINO, *Le due versioni del foglio D della Cena de le Ceneri* 2, 413

RECENSIONI

- Révolution scientifique et libertinage. Etudes réunies par Alain Mothu avec la collaboration d'Antonella Del Prete, Turnhout, Brepols, 2000 (Dagmar von Wille)* 1, 199
- MAURIZIO CAMBI, *La machina del discorso. Lullismo e retorica negli scritti di Giordano Bruno, con una nota di Michele Ciliberto, Napoli, Liguori, 2002 (Giancarlo Alfano)* 2, 425
- RENATE JÜRGENSEN, *Bibliotheca Norica. Patrizier und Gelehrtenbibliotheken in Nürnberg zwischen Mittelalter und Aufklärung, Wiesbaden, Harrassowitz, 2002 (Dagmar von Wille)* 2, 427
- LUIGI LAZZERINI, *Nessuno è innocente. Le tre morti di Pietro Pagolo Boscoli, Firenze, Olschki, 2002 (Jean-Louis Fournel)* 2, 430

- MARTIN THURNER (Hrsg.), *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni, hrsg. von Martin Thurner, Berlin, Akademie-Verlag, 2002 (Angelika Bönker-Vallon) 2, 432
- RIENK VERMIJ, *The Calvinist Copernicans. The Reception of the New Astronomy in the Dutch Republic, 1575-1750*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 2002 (Leen Spruit) 2, 435
- The Return of Scepticism. From Hobbes and Descartes to Bayle*, edited by Gianni Paganini, Dordrecht-Boston-London, Kluwer, 2003 (Leen Spruit) 1, 201
- GEROLAMO VITALI, *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum*, ristampa anastatica dell'edizione parigina del 1668, a cura di Giuseppe Bezza, Prefazione di Ornella Pompeo Faracovi, La Spezia, Agorà, 2003 (Teodoro Katinis) 1, 202
- SYLVIE TAUSSIG, *Pierre Gassendi, Introduction à la vie savante*, Turnhout, Brepols, 2003; PIERRE GASSENDI, *Lettres latines*, introduction, traduction et notes par Sylvie Taussig, Turnhout, Brepols, 2004 (Pierre Caye) 2, 437
- NICOLA PANICHI, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Firenze, Olschki, 2004 (Renzo Raggianti) 2, 439
- Socrate in Occidente*, a cura di Ettore Lojacono, Firenze, Le Monnier Università, 2004 (Sandra Plastina) 2, 442
- Etienne de la Boétie. Sage révolutionnaire et poète périgourdin*, Actes du Colloque International, Duke University, 26-28 mars 1999, textes réunis par Marcel Tetel, Paris, Champion, 2004; *Le visage changeant de Montaigne - The changing face of Montaigne*, Études éditées par Keith Cameron et Laura Willett, Paris, Champion, 2003 (Dagmar von Wille) 2, 445
- GIOSTRA 1, 205
2, 449
- NOTIZIE
- Celebrazioni per Enea Silvio Piccolomini* (Luigi Guerrini) 2, 467
- Una traduzione finlandese della Città del Sole* (Jarkko S. Tuusvuori) 2, 470
- LETTERE
- Mino Gabriele, Christoph Lüthy 2, 473

SCHEDE BIBLIOGRAFICHE

(testi e traduzioni di Giordano Bruno e Tommaso Campanella) 2, 477

SPHAERA

GIUSEPPE BEZZA, *Liber vivus. Antecedenti astrologici della metafora galileiana del libro dell'universo* 2, 481

ORNELLA POMPEO FARACOVÌ, *Bellanti e il Caput Draconis* 2, 489

H. DARREL RUTKIN, *Giovanni Pico della Mirandola's Early Reform of Astrology: An Interpretation of vera astrologia in the Cabalistic Conclusions* 2, 495

Hermetism from Late Antiquity to Humanism/La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo, Atti del Convegno Internazionale di Napoli (20-24 novembre 2001), ed. by P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni, Turnhout, Brepols, 2003 (Teodoro Katinis) 2, 499

Picatrix. Un traité de magie médiéval, traduction, introduction et notes par B. Bakhouché, F. Fauquier et B. Pérez-Jean, Turnhout, Brepols, 2003 (Ornella Pompeo Faracovi) 2, 501

Il Sole e la Luna, «Micrologus», xii, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004 (Paolo Edoardo Fornaciari) 2, 501

Il convegno Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria (Teodoro Katinis) 2, 505

ABBREVIAZIONI E SIGLE 2, 511

INDICE DEI MANOSCRITTI 2, 515

INDICE DELL'ANNATA X (2004) 2, 517

Questo fascicolo è stato chiuso il 15 settembre 2004.

NORME REDAZIONALI DELLA CASA EDITRICE*

CITAZIONI BIBLIOGRAFICHE

UNA corretta citazione bibliografica di opere monografiche è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'opera ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- Titolo dell'opera, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto. Se il titolo è unico, è seguito dalla virgola; se è quello principale di un'opera in più tomi, è seguito dalla virgola, da eventuali indicazioni relative al numero di tomi, in cifre romane tonde, omettendo 'vol.', seguite dalla virgola e dal titolo del tomo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- eventuale numero del volume, se l'opera è composta da più tomi, omettendo 'vol.', in cifre romane tonde;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- luogo di edizione, in tondo alto/basso;
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso;
- anno di edizione e, in esponente, l'eventuale numero di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuale collana di appartenenza della pubblicazione, senza la virgola che seguirebbe l'anno di edizione precedentemente indicato, fra parentesi tonde, col titolo della serie fra virgolette 'a caporale', in tondo alto/basso, eventualmente seguito dalla virgola e dal numero di serie, in cifre arabe o romane tonde, del volume;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo.

Esempi di citazioni bibliografiche di opere monografiche:

SERGIO PETRELLI, *La stampa in Occidente. Analisi critica*, IV, Berlino-New York, de Gruyter, 2005, pp. 23-28.

ANNA DOLFI, GIACOMO DI STEFANO, *Arturo Onofri e la «Rivista degli studi orientali»*, Firenze, La Nuova Italia, 1976 («Nuovi saggi», 36).

FILIPPO DE PISIS, *Le memorie del marchese pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, 1987, pp. VII-14 e 155-168.

Storia di Venezia, V, *Il Rinascimento. Società ed economia*, a cura di Alberto Tenenti, Umberto Tucci, Renato Massa, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 1996.

UMBERTO F. GIANNONE et alii, *La virtù nel Decamerone e nelle opere del Boccaccio*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1974, pp. XI-XIV e 23-68.

*

Una corretta citazione bibliografica di articoli èditi in opere generali o seriali (ad es. enciclopedie, raccolte di saggi, ecc.) o del medesimo autore oppure in Atti è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'articolo ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- Titolo dell'articolo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- Titolo ed eventuale *Sottotitolo* di Atti o di un lavoro a più firme, preceduto dall'eventuale AUTORE: si antepone la preposizione 'in', in tondo minuscolo, e l'eventuale AUTORE va in maiuscolo/maiuscoletto (sostituito da IDEM o EADEM, in forma non abbreviata, se è il medesimo dell'articolo), il Titolo va in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- eventuale numero del volume, se l'opera è composta da più tomi, omettendo 'vol.', in cifre romane tonde;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';

* FABRIZIO SERRA, *Regole editoriali, tipografiche & redazionali*, Pisa · Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004, § 1. 17 (Euro 18,00, ordini a: iepi@iepi.it). Le Norme sono consultabili e scaricabili alle pagine 'Pubblicare con noi' e 'Publish with us' del sito Internet www.libraweb.net.

- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- luogo di pubblicazione, in tondo alto/basso;
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso;
- anno di edizione e, in esponente, l'eventuale numero di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuale collana di appartenenza della pubblicazione, senza la virgola che seguirebbe l'anno di edizione precedentemente indicato, fra parentesi tonde, col titolo della serie fra virgolette 'a caporale', in tondo alto/basso, eventualmente seguito dalla virgola e dal numero di serie, in cifre arabe o romane tonde, del volume;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo.

Esempi di citazioni bibliografiche di articoli editi in opere generali o seriali (ad es. enciclopedie, raccolte di saggi, ecc.) o del medesimo autore oppure in Atti:

SERGIO PETRELLI, *La stampa a Roma e a Pisa. Editoria e tipografia*, in *La stampa in Italia. Cinque secoli di cultura*, II, Leida, Brill, 2002, pp. 5-208.

PAUL LARIVAILLE, *L'Ariosto da Cassaria a Lena. Per un'analisi narratologica della trama comica*, in IDEM, *La semiotica e il doppio teatrale*, III, a cura di Giulio Ferroni, Torino, UTET, 1981, pp. 117-136.

GIORGIO MARINI, SIMONE CAI, *Ermeneutica e linguistica*, in *Atti della Società Italiana di Glottologia*, a cura di Alberto De Julius, Pisa, Giardini, 1981 («Biblioteca della Società Italiana di Glottologia», 27), pp. 117-136.

*

Una corretta citazione bibliografica di articoli editi in pubblicazioni periodiche è costituita dalle seguenti parti, separate fra loro da virgole:

- AUTORE, in maiuscolo/maiuscoletto sia il nome che il cognome; da omettere se l'articolo ha soltanto dei curatori o se è senza attribuzione. Se vi sono più autori, essi vanno posti uno di seguito all'altro, in maiuscolo/maiuscoletto e separati fra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- Titolo dell'articolo, in corsivo alto/basso, seguito dall'eventuale *Sottotitolo*, in corsivo alto/basso, separato da un punto;
- «Titolo rivista», in tondo alto/basso (o «Sigla rivista», in tondo alto/basso o in maiuscoletto spaziato, secondo la specifica abbreviazione), preceduto e seguito da virgolette 'a caporale', non preceduto da 'in' in tondo minuscolo;
- eventuale curatore, in tondo alto/basso, preceduto da 'a cura di', in tondo minuscolo. Se vi sono più curatori, essi, in tondo alto/basso, seguono la dizione 'a cura di', in tondo minuscolo, l'uno dopo l'altro e separati tra loro da una virgola, omettendo la congiunzione 'e';
- eventuali prefatori, traduttori, ecc. vanno posti analogamente ai curatori;
- eventuale numero di serie, in cifra romana tonda, con l'abbreviazione 's.', in tondo minuscolo;
- eventuale numero di annata e/o di volume, in cifre romane tonde, e, solo se presenti entrambi, preceduti da 'a.' e/o da 'vol.', in tondo minuscolo, separati dalla virgola;
- eventuale numero di fascicolo, in cifre arabe tonde;
- luogo di pubblicazione, in tondo alto/basso (opzionale);
- casa editrice, o stampatore per le pubblicazioni antiche, in tondo alto/basso (opzionale);
- anno di edizione, in cifre arabe tonde;
- eventuali numeri di pagina, in cifre arabe e/o romane tonde, da indicare con 'p.' o 'pp.', in tondo minuscolo; eventuale interpunzione ':', seguita da uno spazio mobile, per specificare la pagina che interessa.

Esempi di citazioni bibliografiche di articoli editi in pubblicazioni periodiche:

BRUNO PORCELLI, *Psicologia, abito, nome di due adolescenti pirandelliane*, «RLI», XXXI, 2, Pisa, 2002, pp. 53-64: 55.

GIOVANNI DE MARCO, *I 'sogni sepolti': Antonia Pozzi*, «Esperienze letterarie», a. XIV, vol. XII, 4, 1989, pp. 23-24.

RITA GIANFELICE, VALENTINA PAGNAN, SERGIO PETRELLI, *La stampa in Europa. Studi e riflessioni*, «Bibliologia», s. II, a. III, vol. II, 3, 2001, pp. V-XII e 43-46.

Fonti (Le) metriche della tradizione nella poesia di Giovanni Giudici. Una nota critica, a cura di Roberto Zucco, «StNov», XXIV, 2, Pisa, Giardini, 1993, pp. VII-VIII e 171-208.

*

Nel caso di bibliografie realizzate nello 'stile anglosassone', identiche per volumi e periodici, al cognome dell'autore, in maiuscolo/maiuscoletto, segue la virgola, il nome e l'anno di pubblicazione fra parentesi tonde seguito da virgola, a cui deve seguire direttamente la rimanente specifica bibliografica come prima esposta, con le caratteristiche tipografiche inalterate, omettendo l'anno già indicato; oppure, al cognome e nome dell'autore, separati dalla virgola, e all'anno, fra parentesi tonde, tutto in tondo alto/basso, segue

‘=’ e l’intera citazione bibliografica, come prima esposta, con le caratteristiche tipografiche inalterate. Nell’opera si utilizzerà, a mo’ di richiamo di nota, la citazione del cognome dell’autore seguito dall’anno di pubblicazione, ponendo fra parentesi tonde il solo anno o l’intera citazione (con la virgola fra autore e anno), a seconda della posizione – ad es.: De Pisis (1987); (De Pisis, 1987) –.

È da evitare l’uso di comporre in tondo alto/basso, anche fra apici singoli, il titolo e in corsivo il nome o le sigle delle riviste.

Esempi di citazioni bibliografiche per lo ‘stile anglosassone’:

DE PISIS, FILIPPO (1987), *Le memorie del marchesino pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, pp. 123-146 e 155.

De Pisis, Filippo (1987) = FILIPPO DE PISIS, *Le memorie del marchesino pittore*, a cura di Bruno De Pisis, Sandro Zanotto, Torino, Einaudi, 1987.

★

Nelle citazioni bibliografiche poste in nota a pie’ di pagina, è preferibile anteporre il nome al cognome, eccetto in quelle realizzate nello ‘stile anglosassone’. Nelle altre tipologie bibliografiche è invece preferibile anteporre il cognome al nome. Nelle citazioni bibliografiche relative ai curatori, prefatori, traduttori, ecc. è preferibile anteporre il nome al cognome.

L’abbreviazione ‘Aa. Vv.’ (cioè ‘autori vari’) deve essere assolutamente evitata, non avendo alcun valore bibliografico. Può essere correttamente sostituita citando il primo nome degli autori seguito da ‘et alii’ o con l’indicazione, in successione, degli autori, separati tra loro da una virgola, qualora essi siano tre o quattro.

Per completezza bibliografica è preferibile indicare, accanto al cognome, il nome per esteso degli autori, curatori, prefatori, traduttori, ecc. anche negli indici, nei sommari, nei titoli correnti, nelle bibliografie, ecc.

I nomi dei curatori, prefatori, traduttori, ecc. vanno in tondo alto/basso, per distinguerli da quelli degli autori, in maiuscolo/maiuscoletto.

L’espressione ‘a cura di’ si scrive per esteso.

Qualora sia necessario indicare, in forma abbreviata, un doppio nome, si deve lasciare uno spazio fisso fine pari a 7 pt (o, in subordine, uno spazio mobile) anche tra le lettere maiuscole puntate del nome (ad es.: P. G. GRECO; G. B. SHAW).

Nel caso che i nomi degli autori, curatori, prefatori, traduttori, ecc. siano più di uno, essi si separano con una virgola (ad es.: FRANCESCO DE ROSA, GIORGIO SIMONETTI; Francesco De Rosa, Giorgio Simonetti) e non con il lineato breve unito, anche per evitare confusioni con i cognomi doppi, omettendo la congiunzione ‘e’.

Il lineato breve unito deve essere usato per i luoghi di edizione (ad es.: Pisa-Roma), le case editrici (ad es.: Fabbri-Mondadori), gli anni (ad es.: 1966-1972), i nomi e i cognomi doppi (ad es.: ANNE-CHRISTINE FAITROP-PORTA; Hans-Christian Weiss-Trotta).

Nelle bibliografie elencate alfabeticamente sulla base del cognome dell’autore, si deve far seguire al cognome il nome, omettendo la virgola fra le due parole; se gli autori sono più di uno, essi vanno separati da una virgola, omettendo la congiunzione ‘e’.

Nelle bibliografie, l’articolo, fra parentesi tonde, può essere posposto alla prima parola del titolo – ad es.: *Alpi (Le) di Buzzati* –.

Nei brani in corsivo va posto in tondo ciò che usualmente va in corsivo; ad esempio i titoli delle opere. Vedi la quarta citazione bibliografica di esempio a p. 8.

Gli acronimi vanno composti integralmente in maiuscoletto spaziato. Ad es.: AGIP, CLUEB, CNR, FIAT, ISBN, ISSN, RAI, USA, UTET, ecc.

I numeri delle pagine e degli anni vanno indicati per esteso (ad es.: pp. 112-146 e non 112-46; 113-118 e non 113-8; 1953-1964 e non 1953-964 o 1953-64 o 1953-4).

Nelle abbreviazioni in cifre arabe degli anni, deve essere usato l’apostrofo (ad es.: anni ’30). I nomi dei secoli successivi al mille vanno per esteso e con iniziale maiuscola (ad es.: Settecento); con iniziale minuscola vanno invece quelli prima del mille (ad es.: settecento). I nomi dei decenni vanno per esteso e con iniziale minuscola (ad es.: anni venti dell’Ottocento).

L’ultima pagina di un volume è pari e così va citata. In un articolo la pagina finale dispari esiste, e così va citata solo qualora la successiva pari sia di un altro contesto; altrimenti va citata, quale ultima pagina, quella pari, anche se bianca.

Le cifre della numerazione romana vanno rispettivamente in maiuscolo se la numerazione araba è in numeri maiuscoli, in maiuscolo se la numerazione araba è in numeri maiuscoli (ad es.: XXIV, 1987; XXIV, 1987). Cfr. le ultime due citazioni bibliografiche di esempio a p. 10.

L'indispensabile indicazione bibliografica del nome della casa editrice va in forma abbreviata ('Einaudi' e non 'Giulio Einaudi Editore'), citando altre parti (nome dell'editore, ecc.) qualora per chiarezza ciò sia necessario (ad es.: 'Arnoldo Mondadori', 'Bruno Mondadori', 'Salerno Editrice').

I siti Internet vanno citati in tondo minuscolo senza virgolette qualora si specifichi l'intero indirizzo elettronico (es.: www.libraweb.net; www.supergiorale.it). Se invece si indica solo il nome, essi vanno in corsivo alto/basso senza virgolette al pari del titolo di un'opera (es.: *Libraweb*; *Libraweb.net*); vanno in tondo alto/basso fra virgolette a caporale qualora si riferiscano a pubblicazioni elettroniche periodiche (es.: «Supergiorale»; «Supergiorale.it»).

OPERA CITATA

Nel ripetere la medesima citazione bibliografica successiva alla prima in assoluto, si indicano qui le norme da seguire, per le opere in lingua italiana:

- può essere usata l'abbreviazione '*op. cit.*' ('*art. cit.*' per gli articoli; in corsivo poiché sostituiscono anche il titolo) dopo il nome, con l'omissione del titolo e della parte successiva ad esso:

GIORGIO MASSA, *op. cit.*, p. 162.

ove la prima citazione era:

GIORGIO MASSA, *Parigi, Londra e l'Europa. Saggi di economia politica*, Milano, Feltrinelli, 1976.

- onde evitare confusioni qualora si citino opere differenti dello stesso autore, si cita l'autore, il titolo (o la parte principale di esso) seguito da ', cit.', in tondo minuscolo, e si omette la parte successiva al titolo:

GIORGIO MASSA, *Parigi, Londra e l'Europa*, cit., p. 162.

- se si cita un articolo inserito in un'opera a più firme già precedentemente citata, si scriva:

CORRADO ALVARO, *Avvertenza per una guida*, in *Lettere parigine*, cit., p. 128.

ove la prima citazione era:

CORRADO ALVARO, *Avvertenza per una guida*, in *Lettere parigine. Scritti 1922-1925*, a cura di Anne-Christine Faitrop-Porta, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1996.

BRANI RIPORTATI

I brani riportati brevi vanno nel testo tra virgolette 'a caporale' e, se di poesia, con le strofe separate fra loro da una barra obliqua (ad es.: «Quest'ermo colle, / e questa siepe, che da tanta parte»). Se lunghi oltre le venticinque parole (o due-tre righe), vanno in corpo infratesto, senza virgolette; devono essere preceduti e seguiti da un'interlinea di mezza riga bianca e non devono essere rientrati rispetto alla giustezza del testo. Essi debbono essere riprodotti fedelmente rispetto all'originale, anche se difforni dalle nostre norme.

I brani riportati di testi poetici più lunghi e di formule vanno in corpo infratesto centrati sul rigo più lungo.

Nel caso in cui siano presenti, in successione, più brani tratti dalla medesima opera, è sufficiente indicare il relativo numero di pagina (tra parentesi tonda) alla fine di ogni singolo brano riportato, preceduto da 'p.', 'pp.', evitando l'uso di note.

ABBREVIAZIONI

Diamo qui un breve elenco di abbreviazioni per le opere in lingua italiana (facendo presente che, per alcune discipline, esistono liste specifiche):

a. = annata
 a.a. = anno accademico
 A., Aa. = autore, -i (m.lo/m.tto)
 a.C. = avanti Cristo
 ad es. = ad esempio
ad v. = ad vocem (c.vo)
 an. = anonimo
 anast. = anastatico
 app. = appendice
 art., artt. = articolo, -i
art. cit. = articolo citato (c.vo perché sostituisce anche il titolo)
 autogr. = autografo, -i
 °C = grado centigrado
 ca = circa (senza punto basso)
 cap., capp. = capitolo, -i
 cfr. = confronta
 cit., citt. = citato, -i
 cl. = classe
 cm, m, km, gr, kg = centimetro, ecc. (senza punto basso)
 cod., codd. = codice, -i
 col., coll. = colonna, -e
 cpv. = capoverso
 c.vo = corsivo (tip.)
 d.C. = dopo Cristo
 ecc. = eccetera
 ed., edd. = edizione, -i
 es., ess. = esempio, -i
et alii = et alii (per esteso; c.vo)
 F = grado Fahrenheit
 f., ff. = foglio, -i
 f.t. = fuori testo
 facs. = facsimile
 fasc. = fascicolo
 FIG., FIGG. = figura, -e (m.lo/m.tto)
 lett. = lettera, -e
 loc. cit. = località citata
 m.lo = maiuscolo (tip.)
 m.lo/m.tto = maiuscolo/maiuscoletto (tip.)
 m.tto = maiuscoletto (tip.)
 misc. = miscellanea
 ms., mss. = manoscritto, -i
 n.n. = non numerato

n., nn. = numero, -i
 N.d.A. = nota dell'autore
 N.d.C. = nota del curatore
 N.d.E. = nota dell'editore
 N.d.R. = nota del redattore
 N.d.T. = nota del traduttore
 nota = nota (per esteso)
 n.s. = nuova serie
 n.t. = nel testo
 op., opp. = opera, -e
op. cit., opp. citt. = opera citata, opere citate (c.vo perché sostituiscono anche il titolo)
 p., pp. = pagina, -e
 par., part., §, §§ = paragrafo, -i
passim = passim (la citazione ricorre frequente nell'opera citata; c.vo)
 r = *recto* (per la numerazione delle carte dei manoscritti; c.vo, senza punto basso)
 rist. = ristampa
 s. = serie
 s.a. = senza anno di stampa
 s.d. = senza data
 s.e. = senza indicazione di editore
 s.l. = senza luogo
 s.l.m. = sul livello del mare
 s.n.t. = senza note tipografiche
 s.t. = senza indicazione di tipografo
 sec., secc. = secolo, -i
 sez. = sezione
 sg., sgg. = seguente, -i
 suppl. = supplemento
supra = sopra
 t., tt. = tomo, -i
 t.do = tondo (tip.)
 TAB., TABB. = tabella, -e (m.lo/m.tto)
 Tav., TAVV. = tavola, -e (m.lo/m.tto)
 tip. = tipografico
 tit., titt. = titolo, -i
 trad. = traduzione
 v = *verso* (per la numerazione delle carte dei manoscritti; c.vo, senza punto basso)
 v., vv. = verso, -i
 vedi = vedi (per esteso)
 vol., voll. = volume, -i

Diamo qui un breve elenco di abbreviazioni per le opere in lingua inglese:

A., Aa. = author, -s (m.lo/m.tto, *caps and small caps*)
 A.D. = *anno Domini* (m.tto, *small caps*)
 an. = anonymous
 anast. = anastatic
 app. = appendix
 art., artt. = article, -s
 autogr. = autograph
 B.C. = before Christ (m.tto, *small caps*)
 cm, m, km, gr, kg = centimetres, ecc. (senza punto basso, *without full stop*)
 cod., codd. = codex, -es
 ed. = edition
 facs. = facsimile
 f., ff. = following, -s
 lett. = letter

misc. = miscellaneous
 ms., mss. = manuscript, -s
 n.n. = not numbered
 n., nn./no., nos. = number, -s
 n.s. = new series
 p., pp. = page, -s
 PL., PLS. = plate, -s (m.lo/m.tto, *caps and small caps*)
 r = *recto* (c.vo, *italic*; senza punto basso, *without full stop*)
 s. = series
 suppl. = supplement
 t., tt. = tome, -s
 tit. = title
 v = *verso* (c.vo, *italic*; senza punto basso, *without full stop*)
 vs = *versus* (c.vo, *italic*; senza punto basso, *without full stop*)
 vol., vols. = volume, -s

Le abbreviazioni FIG., FIGG., PL., PLS., TAB., TABB., TAV. e TAVV. vanno in maiuscolo/maiuscoletto, nel testo come in didascalia.

PARAGRAFI

La gerarchia dei titoli dei vari livelli dei paragrafi (anche nel rispetto delle centrature, degli allineamenti e dei caratteri – maiuscolo/maiuscoletto spaziato, alto/basso corsivo e tondo –) è la seguente:

- 1. ISTITUTI EDITORIALI
- 1. 1. *Istituti Editoriali*
- 1. 1. 1. Istituti Editoriali

- 1. 1. 1. 1. ISTITUTI EDITORIALI
- 1. 1. 1. 1. 1. *Istituti Editoriali*
- 1. 1. 1. 1. 1. 1. Istituti Editoriali

L'indicazione numerica, in cifre arabe o romane, nelle titolazioni dei vari livelli dei paragrafi, qui indicata per mera chiarezza, è opzionale.

VIRGOLETTE E APICI

L'uso delle virgolette e degli apici si diversifica principalmente tra:

- « », virgolette 'a caporale': per i brani riportati che non siano in infratesto o per i discorsi diretti;
- “ ”, apici doppi: per i brani riportati all'interno delle « » (se occorre un 3° grado di virgolette, usare gli apici singoli ' ');
- ‘ ’, apici singoli: per le parole e le frasi da evidenziare, le espressioni enfatiche, le parafrasi, le traduzioni di parole straniere, ecc.

NOTE

In una pubblicazione le note sono importantissime e manifestano la precisione dell'autore.

Il numero in esponente di richiamo di nota deve seguire, senza parentesi, un eventuale segno di interpunzione e deve essere preceduto da uno spazio finissimo.

Le note, numerate progressivamente per articolo o capitolo o saggio, vanno poste a pie' di pagina e non alla fine dell'articolo o del capitolo o del saggio.

IVI E *IBIDEM* · IDEM E *EADEM*

Nei casi in cui si debba ripetere di séguito la citazione della medesima opera, variata in qualche suo elemento – ad esempio con l'aggiunta dei numeri di pagina –, si usa 'ivi' (in tondo alto/basso); si usa '*ibidem*' (in corsivo alto/basso), in forma non abbreviata, quando la citazione è invece ripetuta in maniera identica subito dopo.

Esempi:

Lezioni su Dante, cit., pp. 295-302.

Ivi, pp. 320-326.

BENEDETTO VARCHI, *Di quei cinque capi*, cit., p. 307.

Ibidem. Le cinque categorie incluse nella lettera (1, 2, 4, 7 e 8) sono schematicamente descritte da Varchi.

Quando si cita una nuova opera di un autore già citato precedentemente, nelle bibliografie generali si può porre, in luogo del nome dell'autore, un lineato lungo; nelle bibliografie generali, nelle note a pie' di pagina e nella citazione di uno scritto compreso in una raccolta di saggi dello stesso autore (vedi la seconda citazione bibliografica di esempio a p. 9) si può anche utilizzare, al posto del nome dell'autore, l'indicazione 'IDEM' (maschile) o 'EADEM' (femminile), in maiuscolo/maiuscoletto e mai in forma abbreviata.

Esempi:

LUIGI PIRANDELLO, *Il fu Mattia Pascal*, Milano, Sonzogno, 1936.

—, *L'umorismo*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1998.

LUIGI PIRANDELLO, *L'esclusa*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1996.

IDEM, *L'umorismo*, Milano, Arnoldo Mondadori, 1999.

MARIA LUISA ALTIERI BIAGI, *La lingua in scena*, Bologna, Zanichelli, 1980, p. 174.

—, *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, pp. 93-98.

MARIA LUISA ALTIERI BIAGI, *La lingua italiana*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2004.

EADEM, *Fra lingua scientifica e lingua letteraria*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1998, pp. 93-98.

PAROLE IN CARATTERE TONDO

Vanno in carattere tondo le parole straniere che sono entrate nel linguaggio corrente, come: boom, cabaret, chic, cineforum, computer, dance, film, flipper, gag, garage, horror, leader, monitor, pop, rock, routine, set, spray, star, stress, tea, thè, tic, vamp, week-end, ecc. Esse vanno poste nella forma singolare.

PAROLE IN CARATTERE CORSIVO

In genere vanno in carattere corsivo tutte le parole straniere. Vanno inoltre in carattere corsivo: *alter ego* (senza lineato breve unito), *aut-aut* (con lineato breve unito), *budget*, *équipe*, *media* (mezzi di comunicazione), *passim*, *revival*, *sex-appeal*, *sit-com* (entrambe con lineato breve unito), *soft*.

ILLUSTRAZIONI

Le illustrazioni devono avere l'estensione EPS o TIF. Quelle in bianco e nero (BITMAP) devono avere una risoluzione di almeno 600 *pixels*; quelle in scala di grigio e a colori (CMYK e non RGB) devono avere una risoluzione di almeno 300 *pixels*.

VARIE

Il primo capoverso di ogni nuova parte, anche dopo un infratesto, deve iniziare senza il rientro, in genere pari a mm 3,5.

Nelle bibliografie generali, le righe di ogni citazione che girano al rigo successivo devono rientrare di uno spazio pari al capo-verso.

Vanno evitate le composizioni in carattere neretto, sottolineato, in minuscolo spaziato e integralmente in maiuscolo.

All'interno del testo, un intervento esterno (ad esempio la traduzione) va posto tra parentesi quadre.

Le omissioni si segnalano con tre puntini tra parentesi quadre.

Nelle titolazioni, è nostra norma l'uso del punto centrale in luogo del lineato.

Per informazione, in tipografia è obbligatorio l'uso dei corretti *font* sia per il carattere corsivo che per il carattere maiusco-letto.

Esempi:

Laura (errato); *Laura* (corretto)

LAURA (errato); LAURA (corretto)

Analogamente è obbligatorio l'uso delle legature della 'f' sia in tondo che in corsivo (ad es.: 'ff', 'fi', 'ffi', 'fl', 'fli'; 'ff', 'fi', 'ffi', 'fl', 'fli').

Uno spazio finissimo deve precedere tutte le interpunzioni, eccetto i punti bassi, le virgole, le parentesi e gli apici. Le virgolette 'a caporale' devono essere, in apertura, seguite e, in chiusura, precedute da uno spazio finissimo.

I caratteri delle titolazioni (non dei testi) in maiuscolo, maiuscolo/maiuscoletto e maiuscoletto devono essere equilibrata-mente spazati.

Tutte le opere da noi edite sono composte in carattere *Dante Monotype*.

Negli originali cartacei 'dattiloscritti', il corsivo va sottolineato una volta, il maiuscolo/maiuscoletto due volte, il maiuscolo tre volte.

È una consuetudine, per i redattori interni della casa editrice, l'uso di penne con inchiostro verde per la correzione delle bozze cartacee, al fine di distinguere i propri interventi redazionali.

COMPOSTO, IN CARATTERE DANTE MONOTYPE,
IMPRESSO E RILEGATO IN ITALIA DALLA
ACCADEMIA EDITORIALE[®], PISA · ROMA

★

Dicembre 2004

(CZ2 / FG14)



Riviste

ACTA PHILOSOPHICA

Rivista internazionale di filosofia

Diretta da Francesco Russo

HISTORIA PHILOSOPHICA

International Journal

Diretta da Paolo Cristofolini

PER LA FILOSOFIA

Filosofia e insegnamento

Rivista quadrimestrale dell'Associazione Docenti Italiani di Filosofia

STUDI RINASCIMENTALI

Rivista internazionale di letteratura italiana

Diretta da Marcello Ciccuto e Pasquale Sabbatino

STUDI KANTIANI

Rivista diretta da Silvestro Marcucci

ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

www.libraweb.net

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTI · STUDI e SUPPLEMENTI · TESTI

diretti da Eugenio Canone e Germana Ernst

I SUPPLEMENTI di «Bruniana & Campanelliana» si articolano in due sezioni: *Studi e Testi*. Nella prima vengono pubblicati saggi e ricerche originali, nonché ristampe di contributi di particolare rilievo e non facilmente reperibili. Nella seconda sezione vengono proposti testi, traduzioni e ristampe anastatiche con apparati storico-critici.

L'obiettivo di tale sezione è anche quello di documentare i vari aspetti della multiforme *aetas* bruniana e campanelliana, intesa come dato culturale e non meramente cronologico.

SUPPLEMENTI · STUDI

- 1 · *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di Eugenio Canone, 1998.
- 2 · GERMANA ERNST, *Il carcere, il politico, il profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, 2002.
- 3 · *Lettere bruniane (1996-1997)*, a cura di Eugenio Canone, 2002.
- 4 · EUGENIO CANONE, *Il dorso e il grembo dell'eterno. Percorsi della filosofia di Giordano Bruno*, 2003.
- 5 · LUIGI GUERRINI, *Ricerche su Galileo e il primo Seicento*, 2004.
- 6 · *Giordano Bruno in Wittenberg (1586-1588)*. Aristoteles, Raimundus Lullus, Astronomie herausgegeben von Thomas Leinkauf, 2004.

SUPPLEMENTI · TESTI

- 1 · ORTENSIO LANDO, *Paradossi. Ristampa dell'edizione Lione 1543*, 1999.
- 2 · ANTONIO PERSIO, *Trattato dell'ingegno dell'Uomo*. In Appendice *Del bever caldo*, a cura di Luciano Artese, 1999.



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

www.libraweb.net

BIBLIOTHECA STYLENSIS
MATERIALI SU TOMMASO CAMPANELLA
E LA TRADIZIONE FILOSOFICA CALABRESE



Responsabilità scientifica

EUGENIO CANONE · GERMANA ERNST · CLAUDIO STILLITANO

1. ENZO A. BALDINI, *Luigi Firpo e Campanella: cinquant'anni di studi e ricerche*; in appendice: LUIGI FIRPO, *Tommaso Campanella e la sua Calabria*, 2000.
2. TOMMASO CAMPANELLA, *Lettere (1595-1638)*, a cura di Germana Ernst, 2000.
3. MARGHERITA PALUMBO, *La Città del Sole. Bibliografia delle edizioni (1623-2002)*. Con una appendice di testi critici, 2004.

NEL 2000 ha preso avvio una nuova collana, «Bibliotheca Stylensis. Materiali su Tommaso Campanella e la tradizione filosofica calabrese», che è realizzata con il patrocinio del Comitato di gestione della Biblioteca comunale e dell'Amministrazione comunale di Stilo.

Il primo dei due volumi ripropone la rassegna degli studi firpiani su Campanella, pubblicata da Enzo A. Baldini («Bruniana & Campanelliana», II, 1996, pp. 325-358) e l'intenso contributo di Luigi Firpo su *Tommaso Campanella e la sua Calabria* (apparso nel 1964 e non più ristampato in seguito).

Il secondo volume presenta 38 lettere di Campanella non comprese nel volume delle *Lettere* curato da Vincenzo Spampinato nel 1927, in quanto rintracciate in tempi successivi e pubblicate in modo sparso. Con tale raccolta si intende offrire un contributo per una ricostruzione unitaria dell'epistolario campanelliano, fondamentale per la biografia intellettuale del filosofo.



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

PISA · ROMA

www.libraweb.net



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Mario Equicola *De mulieribus* / Delle donne

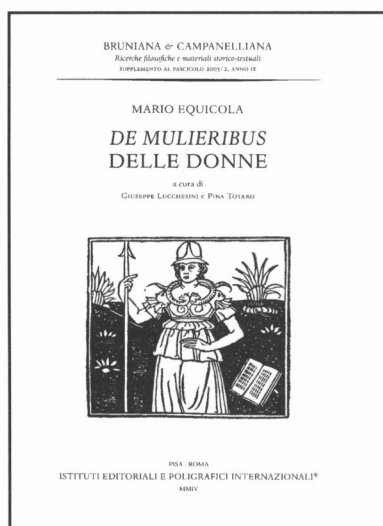
A cura di *Giuseppe Lucchesini e Pina Totaro*

BRUNIANA & CAMPANELLIANA

Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali

SUPPLEMENTO AL FASCICOLO 2003/2, ANNO IX

Il *De mulieribus* di Mario Equicola, qui per la prima volta riproposto e tradotto in italiano sulla base della rara *editio princeps*, testimonia dell'interesse per l'educazione, le doti e l'attività letteraria delle donne nell'Italia tra la fine del xv secolo e l'inizio del xvi. Pubblicato in latino, verosimilmente a Ferrara nel 1501, il libro costituisce, pur nella sua brevità, non soltanto un efficace tentativo di affrontare una questione, quella femminile, densa di conseguenze sul piano filosofico e teologico, ma si pone soprattutto come una delle prime riflessioni critiche sull'origine e sulla storia dei ruoli sociali. Riprendendo e rielaborando il pensiero dei classici e di alcuni tra i moderni, Equicola, noto finora quasi esclusivamente per il *Libro de natura de amore*, fornisce con l'opera qui presenta-



ta un contesto storico-filosofico all'effettivo emergere, all'interno delle corti rinascimentali, della nuova soggettività femminile.

2004, cm 17 x 24, 80 pp., € 17,00



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI®

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Paolo Sarpi Consulti (1606-1609)

A cura di Corrado Pin

Opere di Paolo Sarpi, I

A cura dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici · Napoli

L'OPERA, in due tomi, comprende 87 Consulti scritti da Paolo Sarpi fra il 1606 e il 1609 per il Senato veneziano; fra essi anche quelli conosciuti tradizionalmente come i "Consulti dell'Interdetto" (1606-1607), che videro la luce durante lo scontro fra il Papato e lo Stato di Venezia, al cui servizio Sarpi era entrato come "teologo e canonista" all'inizio del 1606. Un'ampia introduzione, in sei capitoli, ripercorre le vicende della vita e dell'attività del frate servita al servizio della Serenissima, la complicata vicenda dei rapporti fra la Repubblica e la Chiesa, il lavoro delle diplomazie, facendo il punto della storia della critica e degli studi sul Sarpi e sul momento storico da lui vissuto e cercando, in primo luogo, di offrire al lettore una documentazione ordinata e corretta della sue opere, ancora in buona parte inedite o poco conosciute; le vie e le caratteristiche della diffusione degli scritti del Sarpi, la loro fortuna e le loro vicende editoriali nei secoli successivi, sono infatti un aspetto non secondario dell'interesse e delle valutazioni che sono state date, nel tempo,

della sua attività. All'introduzione segue il testo dei consulti, presentati secondo uno schema fisso di edizione: il numero progressivo in ordine cronologico; la data del consulto; il titolo; la premessa del curatore e le relative fonti; la nota al testo, comprendente la descrizione dei testimoni sotto la voce *Manoscritti* e le eventuali edizioni a stampa sotto la voce omonima; il testo sarpiano con l'*inscriptio*, il corpo centrale, la chiusa sottoscritta; infine l'apparato critico con tre distinte serie di note: d'autore, del curatore e testuali. Il pregio principale di questi due volumi è quindi il tentativo di proporre finalmente l'opera integrale e unitaria del Sarpi pubblico, immessa nell'azione concreta della vita politica di Venezia; il progetto, di cui essi rappresentano il primo passo, è l'edizione completa del *corpus* dei consulti composti da Fra' Paolo in qualità di "consultore in iure" della Repubblica veneziana dalla data del 1606 fino alla morte, avvenuta nel 1623.

2001, cm 21 x 28, 1026 pp. (due tomi),
€ 280,00



EDIZIONI DELL'ATENEO® · ROMA

www.libraweb.net

Per il Cinquecento religioso italiano

Clero Culture Società

Atti del Convegno internazionale di studi

Siena, 27-30 giugno 2001

A cura di Maurizio Sangalli

Introduzione di Adriano Prosperi

L'OCCASIONE dei 450 anni dall'apertura del concilio tridentino ha offerto l'opportunità di discutere sull'apporto di quell'evento e delle sue conseguenze di medio e lungo periodo alla modernizzazione della società europea. D'accordo con Paolo Prodi che è oramai superata la contrapposizione riforma protestante/riforma cattolica/contro-riforma, sono i concetti di confessionalizzazione e disciplinamento sociale che maggiormente hanno suggestionato la ricerca storica degli ultimi decenni per quel che riguarda l'età moderna. Ma continuano a suggestionarla?

Il convegno «Per il Cinquecento religioso italiano. Clero Cultura Società» non è scaturito da nessuna celebrazione di qualche importante anniversario. L'intento è stato quello di riunire qualche decina di studiosi per invitarli a confrontarsi su un momento cruciale di svolta nella costruzione degli Stati, delle Chiese e delle coscienze moderne.

Il denso programma delle quattro giornate di studio ha previsto pertanto due momenti fondanti di

confronto e di dibattito, affidati ad alcune tra le voci più autorevoli del panorama storiografico italiano (e non solo).

Il convegno, infine, ha cercato negli intenti di muoversi diacronicamente tra tardo Quattrocento e tardo Cinquecento, a volte sconfinando nel Seicento (ne è uscita con forza l'ipotesi storiografica di un «lungo Cinquecento»); e sincronicamente di estendere le indagini alle interrelazioni tra cultura ecclesiastica, prassi pastorale, impegno educativo, indirizzi spirituali e approcci istituzionali: tutto finalizzato al rapporto osmotico – o meno – con le società di ancien régime apparentemente chiuse e appartate quali appunto i seminari: l'attenzione alla interazione clero/società ne è uscita con forza, con i risultati che gli atti di questo convegno possono testimoniare.

2003, cm 17 x 24, x-710 pp. (due tomi),
€ 140,00 (bross.), € 200,00 (ril.)



ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI

Pisa · Roma

www.libraweb.net

Fabrizio Serra

Regole

editoriali, tipografiche & redazionali

Prefazione di Martino Mardersteig · Postfazione di Alessandro Olschki
Con un'appendice di Jan Tschichold

DALLA 'PREFAZIONE' DI MARTINO MARDERSTEIG

[...] Oggi abbiamo uno strumento [...], il presente manuale intitolato, giustamente, 'Regole'. Varie sono le ragioni per raccomandare quest'opera agli editori, agli autori, agli appassionati di libri e ai cultori delle cose ben fatte e soprattutto a qualsiasi scuola grafica. La prima è quella di mettere un po' di ordine nei mille criteri che l'autore, il curatore, lo studioso applicano nella compilazione dei loro lavori. Si tratta di semplificare e uniformare alcune norme redazionali a beneficio di tutti i lettori. In secondo luogo, mi sembra che Fabrizio Serra sia riuscito a cogliere gli insegnamenti provenienti da oltre 500 anni di pratica e li abbia inseriti in norme assolutamente valide. Non possiamo pensare che nel nome della proclamata 'libertà' ognuno possa comporre e strutturare un libro come meglio crede, a meno che non si tratti di libro d'artista, ma qui non si discute di questo tema. Certe norme, affermate e consolidate nel corso dei secoli (soprattutto sulla leggibilità), devono essere rispettate anche oggi: è assurdo sostenere il contrario. [...] Fabrizio Serra riesce a fondere la tradizione con la tecnologia moderna, la qualità di ieri con i mezzi disponibili oggi. [...]

★

DALLA 'POSTFAZIONE' DI ALESSANDRO OLSCHKI

[...] Queste succinte considerazioni sono soltanto una minuscola sintesi del grande impegno che Fabrizio Serra ha profuso nelle pagine di questo manuale che ripercorre minuziosamente le tappe che conducono il testo proposto dall'autore al traguardo della nascita del libro; una guida puntualissima dalla quale trarranno beneficio non solo gli scrittori ma anche i tipografi specialmente in questi anni di transizione che, per il rivoluzionario avvento dell'informatica, hanno sconvolto la figura classica del 'proto' e il tradizionale intervento del compositore.

FABRIZIO SERRA
REGOLE
EDITORIALI, TIPOGRAFICHE
& REDAZIONALI

PREFAZIONE DI
MARTINO MARDERSTEIG

POSTFAZIONE DI
ALESSANDRO OLSCHKI

CON UN'APPENDICE DI
JAN TSCHICHOLD



PISA · ROMA
ISTITUTI EDITORIALI E POLIGRAFICI INTERNAZIONALI
NMIV

Non credo siano molte le case editrici che curano una propria identità redazionale mettendo a disposizione degli autori delle norme di stile da seguire per ottenere una necessaria uniformità nell'ambito del proprio catalogo. Si tratta di una questione di immagine e anche di professionalità. Non è raro, purtroppo, specialmente nelle pubblicazioni a più mani (atti di convegni, pubblicazioni in onore, etc.) trovare nello stesso volume testi di differente impostazione redazionale: specialmente nelle citazioni bibliografiche delle note ma anche nella suddivisione e nell'impostazione di eventuali paragrafi: la considero una sciatteria editoriale anche se, talvolta, non è facilmente superabile. [...]

2004, cm 17 x 24, 220 pp., € 34,00

*Le nostre riviste Online,
la nostra libreria Internet*
www.libraweb.net



*Our Online Journals,
our Internet Bookshop*
www.libraweb.net



Giardini Editori
e Stampatori
in Pisa®



Istituti Editoriali
e Poligrafici
Internazionali®



Edizioni
dell'Ateneo®



Gruppo Editoriale
Internazionale®



Accademia
Editoriale®

La rivista ha periodicità semestrale. I contributi possono essere scritti in francese, inglese, italiano, spagnolo, tedesco e vanno inviati ai direttori. I manoscritti non saranno restituiti.

Two issues of the journal will be published each year. Contributions may be written in English, French, German, Italian or Spanish, and should be sent to the Editors. Typescripts will not be returned.

Amministrazione e abbonamenti

Accademia Editoriale, S.r.l.
Casella postale n. 1. Succursale n. 8
I 56123 Pisa
<http://www.libraweb.it>

Uffici di Pisa

via Giosuè Carducci 60
I 56010 Ghezzano · La Fontina (Pisa)
tel. +39 050 878066 (r.a.); telefax +39 050 878732
E-mail: iepi@iepi.it

Uffici di Roma

via Ruggero Bonghi 11/B
I 00184 Roma
tel. +39 06 70452494; telefax +39 06 70476605
E-mail: iepi.roma@iepi.it

Abbonamento: € 65,00 (Italia privati); € 110,00 (Italia enti, con edizione Online)
Subscriptions: € 120,00 (*abroad Individuals*); € 150,00 (*abroad Institutions, with Online Edition*)

Modalità di pagamento: versamento sul c.c.p. n. 17154550 intestato all'Editore; contrassegno; mediante carta di credito (Mastercard, Visa, American Express, Eurocard).

La Casa editrice garantisce la massima riservatezza dei dati forniti dagli abbonati e la possibilità di richiederne la rettifica o la cancellazione previa comunicazione alla medesima. Le informazioni custodite dalla Casa editrice verranno utilizzate al solo scopo di inviare agli abbonati nuove nostre proposte (L. 675/96).

Fascicolo singolo: € 65,00

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 17 del 1995
Direttore responsabile: Alberto Pizzigati

